Volumen 74 Fasciculus I 2008

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2008

Poste Italiane s p a
Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv in L 27/02/2004 n° 46) art 1, comma 2, DCB Roma
Semestrale. Taxe perçue

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma
tel. 0644741-7104; fax 06446-5576
ISSN 0030-5375
This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Corrado Marucci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor), with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.
All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BBGG	Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies

JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol (Francofurti 1847[2])
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK[1-2-3]	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
s.d.	senza data
s.i.p.	senza indicazione prezzo
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Ernst Christoph Suttner

Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung

Das Wort Gottes in den heiligen Schriften lässt keinen Zweifel zu, dass die Kirche eins sein soll und dass nach dem Willen des Herrn eine schwere Verpflichtung auf uns Christen liegt, das Wiedererlangen der Einheit zu erstreben, wenn sie verloren wurde. Die Kirchengeschichte bezeugt, dass sich die Lateiner dieser Pflicht nicht entzogen. Da sie aber in den verschiedenen Perioden ihrer Geschichte die Kircheneinheit und damit auch das Wesen der kirchlichen Schismen unterschiedlich verstanden, wandelte sich im Lauf der Zeit grundlegend, was sie für notwendig hielten, damit die Schismen, wie vom Herrn aufgetragen, überwunden würden und im Gehorsam gegen Gottes Wort die Einheit wiedererlangt werde.

Zur Zeit der spätantiken ökumenischen Konzilien

Die frühchristliche Missionsgeschichte macht deutlich und das 2. Vatikanische Konzil anerkennt ausdrücklich, dass „das von den Aposteln überkommene Erbe in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt wurde"[1]. Von Anbeginn war darum in den unterschiedlichen Regionen das Leben der Kirchen verschieden. Ihre Einheit erwies sich nicht an einer Einheitlichkeit der Gottesdienstfeiern, der Redeweisen beim Verkündigen der göttlichen Botschaft oder der Kirchenordnung[2]. Von der Einheit zeugte vielmehr, dass sich die Kirchen trotz sehr großer Verschiedenheit allesamt auf ein und dasselbe Evangelium Christi bezogen wussten. Daher bestand zwischen ihnen ein soli-

---

[1] Dekret über den Ökumenismus, Art 14.

[2] Historische Ausführungen zum Ausmaß von „Verschiedenheit des kirchlichen Lebens von Anfang an" sind enthalten in einem Beitrag von Suttner, in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003, S. 106-112. Auch die Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche nahm 1987 im Dokument von Bari, Art. 18-20, Bezug auf die großen Verschiedenheiten in der alten Kirche trotz ihrer Einheit.

darischer Zusammenhalt, der sich darin ausdrückte, dass jede Kirche die Gläubigen aus anderen Kirchen zu ihren Gottesdiensten zuließ, dass sich die Kirchen nach Kräften wechselseitig förderten, und dass die größeren und besser ausgestatteten Kirchen, sooft es erforderlich war, anderen Kirchen Hilfe von geistlicher oder materieller Art leisteten.

Solange zum Heil der Menschen überall dieselben heiligen Sakramente gespendet und nirgends der heiligen Botschaft fremde Ideen beigemischt wurden, war ein solcher Zusammenhalt der Kirchen möglich. Kam es trotzdem dazu, dass Kirchen um irgendwelcher Spannungen willen untereinander nicht mehr (gemäß Apg 4,22) „ein Herz und eine Seele" waren, obgleich bei keiner von ihnen die Fülle des sakramentalen Lebens oder die Reinheit der Glaubenspredigt einem Zweifel unterlagen, dann wurde es notwendig zu tun, was in der Apostelgeschichte auch von der Kirche der Apostel berichtet ist: durch Suche nach Ausgleich der Meinungsverschiedenheiten und Spannungen war der Zusammenhalt zu erneuern[3]. Denn die Kirchen hatten sichtbar vor aller Welt zu bezeugen, dass sie miteinander die eine und einzige Kirche Gottes sind. Weil der Herr es schenkte, dass sie trotz ihrer Mangelhaftigkeit alle miteinander am Heil der Menschen mitwirken dürfen, hatten die Zwistigkeiten und Absonderungen wieder ein Ende zu finden.

Da es die griechisch-lateinische Reichskirche der Spätantike so hielt, dürfen Lateiner und Griechen sie wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien für „ungeteilt" halten, obwohl sich bei genauerem Zusehen ergibt, dass Rom und Konstantinopel in den Jahrhunderten dieser Konzilien insgesamt mehr als 200 Jahre lang zueinander im Schisma lebten. Yves Congar z.B. verweist auf die Tatsache, dass in jenen Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, in etwas weniger als in der halben Zeit zwischen ihnen keine volle Communio bestand[4]. Auch zwischen anderen Patriarchaten hatte es damals bekanntlich Schismen gegeben.

---

[3] So wurden von den Aposteln zum Beispiel Diakone eingesetzt, als es zu Spannungen gekommen war wegen der Versorgung der Witwen, und als Unklarheit aufkam, ob Unbeschnittene getauft werden dürfen, wenn sie die mosaischen Frömmigkeitsbräuche nicht übernahmen, tagte das sogenannte Apostelkonzil.

[4] Zu den damaligen Schismen zwischen Rom und Konstantinopel zitierte er in: Zerrissene Christenheit, Wien 1959, S. 111, zwei kirchengeschichtliche Untersuchungen. In einer von ihnen wird aufgezeigt, dass es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen von zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

Von diesen Schismen galt und gilt bis auf den heutigen Tag bei allen, die von einer ungeteilten griechisch-lateinischen Reichskirche reden, dass die Schismen innerhalb der einen und einzigen Kirche bestanden. Denn solange man überzeugt war, dass die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen weder das sakramentale Leben noch die Glaubenslehre betreffen, anerkannten sich die Bischöfe beider Seiten gegenseitig als Mitbrüder im Bischofsamt und konnten, ohne einander Vorbedingungen zu setzen, miteinander zum Besten der einen heiligen Kirche ein Konzil feiern, die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen abklären und die vorübergehend verlorene sichtbare Communio neu aufleben lassen.

In der nachfolgenden Zeit bis zum Florentinum

Hatte es recht lange gedauert, bis man zur Konzilsaussprache zusammenfand, konnte bei Kirchenführern und Theologen die Meinung aufkommen, die bestehenden Meinungsverschiedenheiten und Spannungen hätten bereits ein Gewicht erlangt, das den Ausgleich nicht mehr ohne weiteres zulässt.

Lateinische Stimmen, die in Zweifel zogen, dass die Lehren der Griechen noch rechtgläubig seien, ließen sich bald nach der Jahrtausendwende vernehmen. Eine solche Unsicherheit sprach zum Beispiel Bernhard von Clairvaux aus, als er feststellte, dass die Griechen „mit uns sind und nicht mit uns sind, im Glauben (mit uns) vereint, im Frieden (von uns) getrennt, obgleich sie auch im Glauben von den rechten Wegen wegstolperten“[5]. In der Gegnerschaft zum *filioque* und im Azymenstreit stellten ihrerseits die Griechen die Rechtmäßigkeit des Glaubensbekenntnisses und der sakramentalen Vollzüge der Lateiner in Frage.

Doch waren diese Sorgen fürs Erste noch nicht von durchschlagendem Gewicht. Als nämlich die Normannen Süditalien eroberten, hatten sie die dortigen griechischen Kirchen zwar für „schismatisch“ gehalten, und manchen ihrer kirchlichen Bräuche standen sie recht skeptisch gegenüber, anerkannten aber, dass die Griechen dieselben heiligen Sakramente feierten wie ihre eigene normannisch-lateinische Kirche. Sie hielten es deshalb für angebracht, über Griechen und über sich selber gemeinsame Bischöfe amtieren zu lassen[6]. Wo der Bischof Grieche war, wurde er dem römischen, nicht mehr dem konstantinopolitanischen

---

[5] „Ego addo de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt et nobiscum non sunt, iuncti fide, pace divisi, quamquam et in fide claudicaverint a semitis rectis“. Zitat nach G. Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002, S. 246.

[6] Vgl. Suttner, Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: OKS 49 (2000) 314-324

Patriarchen unterstellt. Damit (und ohne dass bei ihm, bei seinem Klerus oder beim Volk ein Wandel im Glaubens- und Frömmigkeitsleben eingefordert worden wäre!) galt er als in Einheit getreten mit der Kirche der neuen Landesherren. Auch die Lateiner, die in seinem Territorium lebten, galten dann als Gläubige seiner Diözese. Sooft in der Folgezeit bei Wiederbesetzungen oder bei Neugründungen von Bistümern lateinische Bischofskandidaten zum Zug kamen, amtierten diese ebenso für Lateiner und Griechen, wie es andernorts die griechischen Bischöfe taten. Weil die Eroberer eine gemeinsame Kirchenleitung hatten schaffen können, galten die Meinungsverschiedenheiten und Spannungen für soweit ausgeglichen, dass man die Einheit für wiedererlangt hielt.

Auch die Kreuzfahrer hielten es so, als sie in den Osten kamen. Nachdem 1098 Antiochien erobert war, unterstellten sie sich zunächst der Jurisdiktion des dortigen Patriarchen Johannes IV. Zu Beginn der Lateinerherrschaft war dieser auf dem ganzen Gebiet des Patriarchats von Antiochien oberster Kirchenführer für Griechen und Kreuzfahrer[7]. Sobald jedoch der Kreuzfahrerfürst für die Ernennung neuer Bischöfe sorgte, weil ein Bischofssitz (auf welche Weise auch immer) vakant wurde oder weil man ein neues Bistum gegründet hatte, zog er Priester vor, die mit ihm aus dem Abendland gekommen waren, weil dies die Lateinerherrschaft stützte[8]. Die neuen lateinischen Bischöfe wurden in ihrer Diözese (wie anfangs der Patriarch im gesamten Patriarchat) zuständig für Griechen und Kreuzfahrer, und zusammen mit den bisherigen griechischen Bischöfen wurden auch sie zu Mitgliedern der einen, gemeinsamen Synode des antiochenischen Patriarchats. Als schließlich Patriarch Johannes IV. (nicht wirklich freiwillig) Antiochien verließ und auf diese Weise der Patriarchenstuhl vakant gemacht wurde, besaßen die Lateiner in der Synode hinreichenden Einfluss, um einen der Ihrigen zum Nachfolger wählen zu lassen. Nach der Eroberung Jerusalems geschah dort Ähnliches[9]. Sowohl in Antiochien als auch in Jerusalem meinte man zunächst, man habe auf diese Weise die Kircheneinheit erreicht.

So kam es in den Kirchen beider Patriarchate zu einer Art Fremdherrschaft, von der gut bekannt ist, dass sie keineswegs auf ungeteilte

[7] Vgl. C. Karalevskij, Antioche, in DHGE III, 563-703, bes. Abschn. IX und X, Spalte 613-635.

[8] Zur Kreuzfahrerzeit war es nichts Außergewöhnliches, dass sich der Fürst um die Bischofsernennungen kümmerte, denn Bischofsernennungen durch den Herrscher waren damals gemeinsame Gepflogenheit in Ost und West.

[9] Manche (sowohl katholische als auch nichtkatholische) Autoren der Neuzeit schreiben, die Kreuzfahrer hätten im Osten „lateinische Patriarchate errichtet". Eine solche Behauptung ist ahistorisch. Es wurden nämlich keine neuen Institutionen gegrundet, vielmehr wurden Lateiner auf die bestehenden Patriarchenstühle gewählt.

Zustimmung stieß[10]. Doch darf auch nicht übersehen werden, was jüngste Forschungen zur christlichen Bildkunst in den Gotteshäusern des Kreuzfahrerstaates Jerusalem erbrachten[11]. Diese machen deutlich, dass sich das damalige Zusammenspiel zwischen Lateinern und Griechen nicht allein auf Zwang zurückführen lässt. Es gab nicht nur durch ein Machtwort des Herrschers berufene gemeinsame Bischöfe, sondern in bestimmten Bereichen echte Gemeinsamkeit im geistlichen Leben, mehr wechselseitiges Einvernehmen also, als man üblicherweise vermutet. Kühnel zeigt auf, dass es im Königreich Jerusalem zu schöpferischer Zusammenarbeit zwischen einheimischen christlichen Kreisen (besonders Mönchen), Lateinern und Künstlern aus Byzanz gekommen sein muss; denn er kann ein gegenseitiges Sich-Beeinflussen zwischen Griechen und Lateinern beim Erstellen von Bildprogrammen für das Ausgestalten von Kirchen nachweisen. Bei der hohen Zeugniskraft für das geistliche Leben, die im christlichen Osten der Ikonographie eignet, haben Kühnels Forschungsergebnisse viel Gewicht. Es war also nicht nur die Überzeugung der Kreuzfahrer, dass wegen der gemeinsamen Bischöfe die Spaltung zwischen ihnen und den Griechen ein Ende gefunden habe; zumindest ein Teil der Griechen muss dieser Ansicht beigepflichtet haben, damit die geistliche Gemeinsamkeit möglich wurde.

Als 1204 die Kreuzfahrer auch Konstantinopel erobert und auch dort einen Lateiner zum Patriarchen eingesetzt hatten[12], anerkannte 1214 das 4. Laterankonzil[13] ausdrücklich, dass auf dem Weg, der von den Kreuzfahrern und vorher schon von den Normannen eingeschlagen worden war, das für die Kircheneinheit Notwendige erreicht werden kann. Denn im neunten Kapitel seiner Beschlüsse forderte es als Bedingung für die Kircheneinheit nur, dass die Kirchenführung in lateinische Hände gelegt werde:

---

[10] Von der Unzufriedenheit mit der „Fremdherrschaft" zeugte schon bald das Faktum, dass nach kurzer Zeit Wahlen von Gegenpatriarchen erfolgten. Doch diese sind nur als „Exilpatriarchen" zu zählen, da sie in dem Patriarchat, auf das sie Anspruch erhoben, keinerlei Jurisdiktion ausüben konnten. Ahnliche „Exilpatriarchen" wählten nach dem Ende der Kreuzfahrerherrschaft bekanntlich auch die Lateiner.

[11] Vgl. G. Kühnel, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988.

[12] Auch in Konstantinopel hatte die Absicht bestanden, durch den Lateiner auf dem Patriarchenthron das gesamte Patriarchat mit der Kirche des Abendlands zu vereinen Doch der Erfolg war beschrankt, denn im Exil von Nizaa, in einem Teilgebiet des Reiches, das die Kreuzfahrer nicht eroberten, behauptete sich neben dem griechischen Kaiser auch der griechische Patriarch weiter. Folglich blieb ein Teil des Patriarchats, in dem die Lateiner nicht regieren konnten, außerhalb der von den Kreuzfahrern herbeigeführten „Einheit".

[13] Es sei wegen der nachfolgenden (für „heutige Ohren" erstaunlichen) Darlegungen eigens betont, dass die katholische Kirche dieses Konzil zu ihren verbindlichen 21 ökumenisch genannten Konzilien zählt.

> In Anbetracht der Tatsache, dass mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befehlen wir, dass die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, dass dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum, wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als seinen Vikar aufstellen[14], der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen Dingen.

Skepsis gegenüber den griechischen Kirchenbräuchen bestand allerdings fort, wie das vierte Kapitel der Konzilsbeschlüsse deutlich macht:

> Auch wenn wir die Griechen, die in unseren Tagen zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhl zurückkehren, fördern und ehren wollen, indem wir ihre Bräuche und Riten soweit wir es mit dem Herrn können, unterstützen, wollen und dürfen wir ihnen dennoch nicht in dem beipflichten, was Gefahr für die Seelen erzeugt und der Ehrbarkeit der Kirche Abbruch tut.

Doch die Skepsis kann nicht von jener Größe gewesen sein, die aus dem Text für heutige Ohren herausklingen mag. Denn das Konzil sah keinen Anlass, die Normannen und die Kreuzfahrer zu rügen, weil sie schon seit mehr als einem Jahrhundert die Praxis übten, von den Griechen keine Verbesserungen einzufordern.

Der Auffassung des 4. Laterankonzils, dass gemeinsame Bischöfe die Einheit zwischen Kirchen von unterschiedlicher Tradition garantieren, wurde im Gegenteil über Jahrhunderte hinweg auch andernorts zugestimmt. So war man zum Beispiel in Polen und in Litauen gewillt, die vom Laterankonzil verfügte Ordnung in den Ländern der Ruthenen zugrunde zu legen. Doch dort stieß wegen der Anmaßungen, die sich die Lateiner in der Folgezeit erlaubten, eine Kircheneinheit von solcher Art recht bald auf Widerstand. Anders war es in den levantinischen Kolonien der Venezianer, in denen man ebenso verfuhr, wo aber die lateinische Oberschicht zu dünn war, um sich dem griechischen Kirchenleben ge-

---

[14] Die Forderung, dass der Vikarbischof ein „katholischer Prälat" sei, hat Missverständnisse verursacht, sooft man übersah, dass zur Zeit des 4. Laterankonzils wie das Adjektiv „orthodox" so auch das Adjektiv „katholisch" noch keine Konfessionsbezeichnung war Wie im Glaubensbekenntnis bezeichnet es auch hier die allgemeine Kirche. Ein „katholischer Prälat" im Sinn dieser Bestimmung war also ein Würdenträger, der keinem schismatischen Konventikel, sondern der allgemeinen Kirche zugehörte; ob er „Grieche" war oder „Latei-

genüber „anmaßend" verhalten zu können. Noch 1725 konnte Angelo Maria Quirini, der von 1723 bis 1727 (lateinischer) Erzbischof von Korfu war, in einem Brief an Papst Benedikt XIII. recht lebendig schildern, wie ihn die Griechen der Insel als den Inhaber der kirchlichen Jurisdiktion über sie ehrten[15].

Der Lösungsversuch der Väter von Florenz

Die von den Kreuzfahrern in ihrem Herrschaftsgebiet geschaffene Kircheneinheit war brüchig und endete zugleich mit ihrer Herrschaft. Bei vielen damaligen Theologen und Kirchenführern führte dies zu der Vermutung, dass sich die bestehenden Spannungen nicht nur auf das zeitliche Gefüge der Kirche bezogen, um dessen Korrektur die Kreuzfahrer vor allem bemüht waren; dass sie vielmehr tiefer griffen und das eigentliche Wesen der Kirche betrafen: dass auch die Glaubenslehre angefochten sei.

Eine Periode lebhafter Studien begann. Die einen studierten die Verschiedenheiten und versuchten aufzuzeigen, dass ihr Gewicht groß genug sei, um die Einheit zu verbieten. Die anderen studierten sie ebenso, um zu zeigen, dass sie im Rahmen der rechten Glaubenstradition nebeneinander bestehen dürfen[16]. Das Konzil von Ferrara/Florenz wurde der Angelegenheit gewidmet. Als lateinische und griechische Bischöfe 1438 zu diesem Konzil zusammenkamen, standen ihre Kirchen nach gemeinsamer Überzeugung beider Seiten zueinander im Schisma. Dennoch ging man wie die Teilnehmer an den ökumenischen Konzilien der Spätantike wiederum davon aus, dass die Hierarchen beider Seiten Mitbrüder sind im Episkopat und den Auftrag haben, miteinander die Glaubenslehren und die Glaubenspraxis beider Seiten zu erforschen.

In der Tat prüften sie gemeinsam, ob die Unterschiede, die es zwischen ihnen im kirchlichen Leben gab, innerhalb des Rahmens der Rechtgläubigkeit zulässig sind, oder ob vielleicht die vier Punkte, die damals als die hauptsächlichen Streitfragen galten, auf einer der beiden Seiten den rechten Glauben in Frage stellten. Besonders bedeutsam erscheint das gemeinsame Prüfen bei einem Vergleich mit dem 2. Vatikanischen Konzil. Denn beim Vaticanum hielten die Griechen und die Lateiner des 20. Jahrhunderts das Mittun von „Schismatikern" als Konzilsväter nicht mehr für möglich. Sie betrachteten es nicht mehr als eine

---

[15] Sein Brief findet sich in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali, Vatikan 1945, S. 581-584.

[16] Für die Studien auf griechischer Seite vgl. H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 663 ff., für die Studien der Lateiner G Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens, Berlin 2002.

zu überprüfende Frage, ob die unterschiedlichen Frömmigkeits- und Erkenntnisentwürfe beider Seiten Glaubensunterschiede seien, sondern hielten dies für sicher. Daher meinten sie, dass orthodoxe Bischöfe und Theologen an einem vom Papst einberufenen Konzil nur als Beobachter teilnehmen könnten. Ihnen galt als unvollziehbar, was beide Seiten beim Florentinum als richtig empfanden. Die Grenze zwischen Lateinern und Griechen nannte man zur Zeit des Florentinums ebenso „Schisma" wie heutzutage die Grenze zwischen Katholiken und Orthodoxen, doch man hielt sie damals für weniger grundsätzlich, als man sie heutzutage einschätzt.

Nach langen Gesprächen stellten die Florentiner Väter fest, dass die Zwietracht, die herrschte, nicht die Glaubensgrundlagen betraf, sondern auf Starrsinn in der Verwendung bzw. Ablehnung bestimmter theologischer Ausdrucksweisen zurückging, mit denen man von alters her in menschlicher Unzulänglichkeit auf beiden Seiten bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen, und sie anerkannten die Rechtgläubigkeit beider Seiten. Sie stellten fest, dass das Symbolum mit und ohne *filioque* rechtgläubig ist, und sie kamen zu dieser Einsicht, weil sich in ihren Diskussionen ergeben hatte, dass sich bereits die heiligen Väter, deren Rechtgläubigkeit wegen der ihnen gewährten Führung durch den Heiligen Geist unbestreitbar ist, beim Reden über den Ausgang des Heiligen Geistes unterschiedlicher Formulierungen bedienten[17]. Desgleichen stellten sie fest, dass bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann und die Priester diesbezüglich der Überlieferung ihrer jeweiligen Kirche folgen sollen; dass man nicht unbedingt vom Purgatorium reden muss, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet; dass der römische Bischof so, wie es von jeher „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist"[18], als erster Bischof der Christenheit anzuerken-

---

[17] Vgl. J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300f. Er führt aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, als man „die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen".

[18] Eine „modernere" Formulierung für die Einschränkung der romischen Primatsanspruche auf das, was „in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist", fand Josef Ratzinger im Jahr 1976, als er darlegte, dass die katholische Kirche von den östlichen Christen nur das als Glaubensaussage einfordern darf, was auch im 1 Millennium formuliert und gelebt wurde. Er ließ, nachdem er bereits die Leitung der romischen Glaubenskongregation übernommen hatte, dies „bewusst unverändert" nachdru-

nen ist, ohne dass dadurch die herkömmlichen Rechte der übrigen Patriarchen eine Einbuße erfahren dürfen.

Die Väter von Florenz sahen keine Veranlassung, von den Griechen zu verlangen, dass sie das *filioque* oder das ungesäuerte Brot übernähmen; dass sie beim Reden über die Verstorbenen den Ausdruck *Purgatorium* verwendeten; dass sie den jüngeren westlichen Entwicklungen der Modalitäten in der Ausübung des Papstamtes[19] zustimmten. Auch stellten sie an die Lateiner nicht das Ansinnen, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Gemäß dem Beschlussdokument des Konzils durften beide Kirchen, die lateinische und die griechische, die Einheit aufnehmen, ohne Abstriche bei ihren Überlieferungen oder Hinzufügungen an sie vornehmen zu müssen, nur durften sie die jeweils anderen nicht mehr irrgläubig nennen. Die Christen beider Seiten, die bisher uneins waren, nannte der Konzilsbeschluss bereits in der Einleitung Kinder derselben Mutter Kirche, die auch im Schisma dieselben Gaben des Heiligen Geistes empfangen hatten, so dass zwischen ihnen die volle Kirchengemeinschaft möglich ist.

Doch die langen Diskussionen der Florentiner Konzilsväter waren im geschlossenen Kreis erfolgt. Die Konzilsteilnehmer hatten bedauerlicherweise nicht bedacht, dass die Aussöhnung zwischen ihren Kommunitäten die beiderseitige öffentliche und kommunitäre Annahme der Einigung voraussetzt. Auch bedachten sie den großen Wandel nicht, der seit dem 7. ökumenischen Konzil vor sich gegangen war, weil es keinen Kaiser mehr gab, der über die Kirchen lateinischer und griechischer Tradition gemeinsam herrschte und durch seine Machtmittel dafür Sorge hätte tragen können, dass die Konzilsbeschlüsse überall Annahme fanden, wie es die Kaiser bei den alten ökumenischen Konzilien de facto taten[20]. Weil es unter den Gegebenheiten des 15. Jahrhunderts keine

---

cken, wie er ausdrücklich vermerkte, weil es „in dieser Form Bedeutung ... gewonnen hat" (vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209).

[19] Gegen Ende des Jahrhunderts, in dem das Florentinum getagt hatte, setzten die geographischen Entdeckungen der Europäer ein und in ihrer Folge eine Expansion der europäischen Kirche und mit ihr der Zuständigkeit des lateinischen Patriarchen in alle Kontinente. Eine der Folgen davon war, dass die östlichen Patriarchen, denen Europas Christen beim Florentinum noch unmittelbar begegnet waren, ihrer Aufmerksamkeit mehr und mehr entglitten, und dass die Eingrenzung des Konzils für die päpstlichen Zuständigkeiten ihrem Bewusstsein entschwand; vgl. Suttner, Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union, in: J. Marte (Hg.), Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004, Würzburg 2005, S. 111-118; vgl. auch unsere Rezensionen in OKS 55 (2006) 299-306 zu zwei Schriften von Adriano Garuti, in denen er in ahistorischem Vorgehen zu leugnen versucht, dass es jemals ein Patriarchat des Abendlands gegeben habe.

[20] Um die Wichtigkeit des kaiserlichen Wirkens für die Rezeption der alten ökumenischen Konzilien recht zu erfassen, beachte man, dass sich manche Kirchen am östlichen und südöstlichen Rand des Reiches, wo man vom Reich wegtendierte und auch bald unter

staatliche Hinführung zur Annahme der Resultate der Konzilsberatungen mehr geben konnte — der Kaiser im Osten verlor sein Amt bald nach dem Konzil, und neben dem Kaiser im Westen gab es andere souveräne Herrscher — wäre auf beiden Seiten in den Gemeinden ein pastorales Mühen der Hierarchen um breite Zustimmung notwendig gewesen. Die zahlreichen Vorurteile über die jeweils „anderen" und die verbreiteten Missverständnisse hätten in Predigt und Katechese bekämpft werden müssen, damit der lange, in vielen Kreisen sehr ausgiebig kolportierte Verdacht, die Verschiedenheit zeuge von unüberbrückbaren Gegensätzen, abgelöst worden wäre durch eine Zustimmung zur besseren Einsicht, die von den Konzilsvätern mühsam erarbeitet worden war. Die Konzilsväter beider Seiten versäumten es, sich um ein Verbreiten korrekter Kenntnisse bei der Mehrheit von Klerus und Volk zu kümmern, und so blieb ihr Beschluss ohne Wirkung.

Ein Wandel in nachtridentinischer Zeit

Im nachfolgenden 16. Jahrhundert schuf die Reformation eine veränderte Situation. Denn durch sie erfolgte eine Kirchenspaltung, bei der nicht das Miteinander von Ortskirchen verloren ging, die von Anfang an unterschiedlich waren, vielmehr brach durch das Auftreten der Reformatoren eine mehr als tausendjährige gemeinsame Tradition in Teile auseinander. Beim Gegensatz zwischen den traditionstreuen Christen, die man recht bald als „Papisten" beschimpfte, und den Anhängern der Reformation, die „Neuerer" genannt wurden, ging es nicht um theologische Ausdrucksweisen, mit denen man von jeher auf beiden Seiten in menschlicher Unzulänglichkeit bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe auszusprechen; vielmehr traten jetzt echte Widersprüche zutage, weil die Reformatoren bestritten, dass alles, was die „Papisten" für gottgegeben und heilig hielten, zum Erbe des Evangeli-

persische bzw. arabische Herrschaft geriet, und wo die Kirchen vom Kaiser daher nur sehr wenig beeinflusst werden konnten, den Verfügungen der ökumenischen Konzilien von Ephesus und von Chalkedon bezüglich der Ausdrucksweise beim Reden über die Inkarnation des Gottessohnes nicht beugten. Wie die Kirchengeschichtsforschung inzwischen nachwies, bestand zwischen diesen Kirchen und jenen, die dem Kaiser unterstanden, kein inhaltlicher Gegensatz in der Christologie. Vielmehr wurde von ihnen nur die theologische Ausdrucksweise der „kaiserlichen Seite" abgelehnt, und dies verursachte die bis heute fortbestehenden Schismen; vgl. Suttner, Vorchalcedonische und nachchalcedonische Christologie: die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit, in: Una Sancta 57 (2002) 6-15. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Gegner des Konzils dessen Anhänger mit dem politischen Schimpfwort Melkiten (= die Kaiserlichen) bedachten.

ums gehöre[21]. Unter denselben Gesichtspunkten gab es somit zu den nämlichen Lehrpunkten sowohl Zustimmung als auch Ablehnung, und zwangsläufig ist es so, dass in einem solchen Fall entweder die Zustimmung oder die Ablehnung (eventuell sogar beides) das Glaubenserbe anficht; auf keinen Fall kann beides der Wahrheit entsprechen.

Der Unterschied zwischen den alten Spaltungen, bei denen man sich auseinander gelebt hatte, weil konträre Auffassungen aber keine eindeutigen Widersprüche vorlagen, und den neuen Spaltungen aufgrund von wirklichen Widersprüchen wurde übersehen. In der Folgezeit beging man den Fehler, von allen Spaltungen anzunehmen, von den alten genauso wie von den neuen, dass es zu ihnen gekommen sei, weil die Gegenseite etwas Wichtiges vom heiligen Erbe geleugnet bzw. zu ihm etwas Irdisches hinzugefügt hätte. Mit der Zeit entwarf man sogar ein den Gang der Ereignisse verzerrendes Schaubild von den Kirchenspaltungen, das mit der Zeit in zahlreiche katholische und orthodoxe Lehrbücher einging. Es zeigt einen Stamm, der — je nach der konfessionellen Ausrichtung des Lehrbuchs — die katholische oder die orthodoxe Kirche symbolisiert. Von diesem Stamm, so möchte das Schaubild überzeugen, seien die übrigen Konfessionen durch Absonderung herausgewachsen, die einen im ersten, die anderen im zweiten Jahrtausend[22].

Die Folge war die Verbreitung einer einheitlichen Vorstellung von allen Schismen. Man meinte, es habe sich jeweils eine Gruppe von Gläubigen durch Ablehnung eines wichtigen Bestandteils der Glaubensbotschaft oder durch das Beimischen irdischer Ansichten zum heiligen Glauben aus dem gemeinsamen Vaterhaus der Kirche abgesondert, angeführt von ihren irrigen Theologen und Kirchenführern. Um die Schismen wieder zu beenden, sei es darum erforderlich, dass die in die Irre gegangenen Gruppen ihren Fehler erkennen, sich der Wahrheit, von der sie sich abwandten, wieder zuwenden und ins Vaterhaus der Kirche, das heißt in die Konfession der Lateiner beziehungsweise der Griechen, zurückkehren. Für die in der Kirche Verbliebenen aber bestehe die Pflicht,

---

[21] Die „Unterschiedlichkeit von Anfang an" zwischen Griechen und Lateinern kann unter anderem zur Folge haben, dass sich ihre Begriffe selbst dann nicht decken, wenn sie gleichlautend sind. Wenn bei unterschiedlichem Wortverständnis die einen einem Begriff zustimmen und die anderen ihn verwerfen, ist dies möglicherweise nur ein konträrer, kein kontradiktorischer Gegensatz. Doch bei „Papisten" und „Neuerern" des 16. Jahrhunderts, die in derselben theologischen Tradition standen, deckten sich die gleichlautenden Begriffe inhaltlich mit Sicherheit, und es lagen jedesmal kontradiktorische Widerspruche vor, wenn die einen lehrten, dass das, worauf sich ein ihnen gemeinsamer Begriff bezog, zum heiligen Erbe gehöre, und die anderen lehrten, dass es nicht dazu gehöre.

[22] Trotz der klaren Aussage des 2. Vatikanischen Konzils über die zweierlei Arten von Spaltungen fügte man dieses Schaubild 1987 (auf S. 148) wieder ein in die Neuauflage des Herderatlasses zur Kirchengeschichte, von dem man sogar den Anspruch erhebt, er ergänze das LThK.

alles ihnen Mögliche zu unternehmen, um die „irrigen Schafe" über die Falschheit des Schrittes, der zum Entstehen ihrer Konfession führte, zu belehren und sie dringlich zur Heimkehr aufzurufen.

Ein klarer Verfechter einer Fehleinschätzung der Griechen von dieser Art war kurz vor der Brester Union der polnische Jesuit Piotr Skarga. Weil die Griechen die Modalitäten in der Amtsführung des römischen Bischofs anders verstanden als er und seine Mitbrüder aus dem Jesuitenorden, unterstellte er, dass diese zu einem gewissen Zeitpunkt aufgehört hätten, weiterhin das päpstliche Amt anzuerkennen, wie es die „ungeteilte Kirche" getan hatte.

Die Gründungsgeschichte des Jesuitenordens muss bedenken, wer die Auffassung Skargas von den angemessenen Modalitäten in der Amtsführung des römischen Bischofs erfassen möchte. Wie nämlich schon beim ersten von jenen Ausspracheabenden des Ignatius mit seinen Gefährten im Jahr 1539, bei denen man sich zur Ordensgründung entschloss, zutage trat, lag der Gründung des Jesuitenordens eine Konzeption von der Primatsausübung durch den römischen Bischof zugrunde, die in scharfem Gegensatz steht zum Florentinum. Wie aus der Niederschrift von den Beratungen zu entnehmen ist, war es das Ziel der Überlegungen und das eigentliche Motiv für die Ordensgründung, untereinander den Zusammenhalt sicherzustellen, nachdem sich gezeigt hatte, dass ihnen der Papst, dem sie sich gemäß einem Gelöbnis von 1534 zur Verfügung gestellt hatten, Aufgaben an verschiedenen Orten zuweisen wollte. Man eröffnete die Beratung mit der Frage, ob es angemessen sei oder nicht, sich fest zusammenzuschließen „nachdem wir uns und unser Leben Christus unserm Herrn und seinem wahren und rechtmäßigen Stellvertreter auf Erden dargebracht und geweiht haben, damit er über uns verfüge und uns dorthin sende, wo er urteilt, dass wir Erfolg haben können, sei es (zu den Türken), sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Gläubigen oder Ungläubigen"[23]. Sozusagen *in directo* enthält die Formulierung das Bekenntnis zur Lehre vom Primat des Bischofs von Rom; sozusagen *in obliquo* steht aber auch die Erwartung dahinter, der Bischof von Rom übe seinen Primat so aus, dass er für Ignatius und seine Gefährten (und später für alle Jesuiten) in der ganzen Welt den ordentlichen pastoralen Dienst bestimmt. Dem besonderen Gehorsamsgelübde der Jesuiten auf den Papst als ihren unmittelbaren und weltweit zuständigen Oberen für den alltäglichen pastoralen Dienst liegt ein Verständnis von den Modalitäten der Primatsausübung des Papstes zugrunde, das vom Papstdogma der katholischen Kirche nicht mehr gedeckt ist. Wer eine Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge überall auf dem Erdball erwartet, übergeht nämlich die (vom Florentinum aner-

[23] Vgl. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 63, S. 3.

kannten) eigenen Verantwortlichkeiten anderer Hierarchen und fügt zum Dogma der katholischen Kirche von der Existenz eines päpstlichen Primats etwas hinzu; er handelt ähnlich den Konziliaristen des Spätmittelalters, die bekanntlich hinausgingen über das Dogma von der Kompetenz allgemeiner Konzilien und vom Recht der Kirche, solche immer wieder zu feiern, und die diese Konzilien zu periodischen Versammlungen, d.h. zu einem Institut der ordentlichen Pastoral, umgestalten wollten. Das zentralistische Konzept von den Modalitäten des römischen Primats, das Ignatius und seine Gefährten vertraten, verlangt mehr als die Glaubenslehre der katholischen Kirche, nämlich nicht nur die Anerkennung der Existenz des Amtes, sondern auch noch die Zustimmung zur faktischen posttridentinischen Entwicklung in der Amtsausübung. Somit war es völlig unangemessen, dass Piotr Skarga den Widerspruch zur Vorstellung seines Ordens von der Vorgehensweise des Papstes als einen Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre vom Papst deutete.

Die Andersartigkeit der griechischen Auffassung von der Amtsausübung des römischen Oberhirten verstellte ihm den Blick auf die Tatsache, dass die Griechen beim Florentinum aus ihrer eigenen Tradition heraus den Papst gemeinsam mit den Lateinern als den Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus, als den wahren Stellvertreter Christi, als das Haupt der ganzen Kirche und als den Vater und Lehrer aller Christen bezeichneten, dem vom Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt übertragen ist, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken[24], von dem sie aber — ihrer Eigenart gemäß — betonten, dass er zu amtieren habe, wie es in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten ist, und unter Wahrung der Privilegien und Rechte der östlichen Patriarchen. Für den Jesuiten Skarga galt es vielmehr als absolutes Heilserfordernis für die Christen, in genau jener Weise unter der Obhut des römischen Hirten zu stehen, die in der abendländischen Kirche seiner Zeit für die richtige galt und die sein Orden mit besonderer Deutlichkeit vertrat; jeden Zweifel daran hielt er für eine Abwendung von der gottgewollten Ordnung der Kirche und von ihrer althergebrachten Lehre. Denn es war ihm unbekannt, dass sich die von ihm und von seinen Mitbrüdern für richtig gehaltene Ausgestaltung des Papstamtes erst während der nachtridentinischen Reformen herausgebildet hatte. Das Abweichen der nicht auf Rom bezogenen östlichen Kirchen von der ihm geläufigen Auffassung vom Papst wog für ihn so schwer, dass er deren volle Befähigung zum Dienst am Heil der Seelen in Frage stellte.

---

[24] Alle in dieser Aussage vorgelegten Formulierungen sind dem Beschluss des Florentiner Konzils vom 6.7.1439 entnommen.

Wer wie Skarga vom nachtridentinischen Denken[25] geprägt war, musste der Meinung sein, dass die östlichen Gemeinschaften wegen ihres Getrennt-Seins vom Papst die Würde, Christi Kirche zu sein, verloren hätten. Auch musste er in schwere Sorge geraten um die Schafe Christi, die durch sie in die Irre geleitet wurden[26]. Er musste darauf drängen, dass die irrigen östlichen Gemeinschaften ihren heilsgefährdenden Mangel schnellstens beheben, und vor einer Zustimmung zur Wiederaufnahme der Communio mit ihnen musste er verlangen, dass sie „ihre Unterschiede zur wahren Kirche" beheben. Nur durch eine Konversion im strikten Sinn des Wortes könnten Schismen behoben werden, wenn sie tatsächlich allesamt von der Art wären, die ihnen von dem Schaubild zugeschrieben wird, das sich — wie geschildert — in zahlreichen katholischen und orthodoxen Lehrbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts findet.

Betrüblich ist, dass sich Papst Klemens VIII. nicht an den Beschlüssen des Florentinums orientierte, sondern wie Skarga dachte, als er 1595 die Bulle *Magnus Dominus* für die Ruthenen verfasste und ihnen die Union gewährte[27]. Auch der ungarische Primas Leopold Kard. Kollonitz verstieß 1701 beim Abschluss der Siebenbürgener Kirchenunion gegen das Florentinum und handelte im Gegensatz zu den Anweisungen, die den verhandlungsführenden Jesuiten von der römischen Congregatio de Propaganda Fide erteilt worden waren; auch er verhielt sich, wie es dem Denken Skargas entsprach[28]. Dann zog es sich allerdings bis ins 18.

---

[25] Diese Denkweise ist nachtridentinisch und nicht, wie es mitunter geschieht, tridentinisch zu nennen. Th. Freudenberger hat in „Wegzeichen" (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 153-165, aufgewiesen, dass Papst Pius IV. weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens zur Teilnahme am Trienter Konzil zu bewegen, und dass man auf dem Tridentinum peinlich bemüht war, keinen Beschluss zu fassen, der zusammen mit den Protestanten auch die Griechen verurteilt hätte. Während des Tridentinums galt noch die florentinische Konzeption.

[26] In der Enzyklika *Mystici corporis* stimmte 1943 Papst Pius XII. Skargas Interpretation zu und schrieb: „Den Gliedern der Kirche sind nur jene in Wahrheit zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfingen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind ... und die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, [können] nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geiste leben". In Art. 95 der Enzyklika *Ut unum sint* forderte 1995 Papst Johannes Paul II. hingegen auf, nach neuen Modalitaten für die päpstliche Amtsführung zu suchen.

[27] Der Gegensatz von Klemens VIII. zum Florentinum wird aufgezeigt im Beitrag: Dokumente der Brester Union, übersetzt von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Chr. Suttner, in: OKS 56 (2007) 206-252.

[28] Vgl. Suttner, Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005) 28-45.

Jahrhundert hin, bis die Lateiner allgemein so dachten[29], und auch die Griechen verhielten sich ab dem 18. Jahrhundert auf die nämliche Weise.

Der Zusammenstoß der nachtridentinischen Auffassungen von Lateinern und Griechen kann verdeutlicht werden durch eine „Momentaufnahme“ aus dem fünften Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Ein serbischer Mönch namens Visarion Sarai aus der Kirche von Karlowitz brachte den Widerstand gegen die Siebenbürgener Kirchenunion zum Aufflammen, als er im März und April 1744 durch Siebenbürgen zog und predigte:

> Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden[30].

Die ekklesiologische Entgegnung von Seiten der unierten Theologie auf die These, dass die von unierten Priestern gespendeten Sakramente nichtig seien, ließ nicht auf sich warten. 1746 verfasste Gherontie Cotore eine Erläuterung der in Florenz untersuchten theologischen Themen[31] und stellte drei Fragen ans Ende seiner Schrift:

> — Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter [= wie Bischof Atanasie Anghel und seine Protopopen, welche die Union eingingen]?
> — Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?
> — Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?

---

[29] Die Stationen in der Entwicklung der einschlägigen ekklesiologischen Positionen vor dem ausgehenden 16. Jahrhundert sowie jene in und nach der Umbruchszeit sind in groben Zügen gezeichnet im zusammenfassenden Schlusskapitel bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 279-302.

[30] Zitiert nach Z. Pâcliseanu, Istoria Bisericii Române Unite, in: Buna Vestire 16 (1977) 3/4, S. 95 f.

[31] Erste im Druck erschienene Ausgabe von Cotores Arbeit: Laura Stanciu (Hg.), Gherontie Cotore, Despre Articulusurile ceale de price, Alba Iulia 2000.

Für Visarion, der empört war, weil die unierten Priester über die sieben Konzilien hinaus eine weitere Autorität, nämlich den Papst, anerkannten (und nach seinem Urteil dem heiligen Erbe der Kirche „etwas beimischten") haben diese Priester keine Vollmacht mehr zum Dienst am Heil der Menschen, und wer zu ihnen steht, wird Visarion zufolge verdammt werden. Gherontie Cotore spricht seinerseits jenen Bischöfen und Priestern, die nicht auf die nämliche Art wie die Väter der unierten Rumänen eine Union mit dem Papst eingegangen waren (und denen darum die „richtige Bezogenheit auf den Papst" abgeht), die Sendung zum Heilsdienst ab. Eine Umkehr der jeweils „anderen" (die Abkehr von dem, was bei ihnen als „heilige Lehre" gilt), also ihre echte Bekehrung, gilt beiden als die Voraussetzung dafür, dass die Geistlichen der anderen Gemeinschaft wieder den Heilsdienst von Bischöfen und Priestern der Kirche Christi verrichten dürfen.

Umsturz der Ekklesiologie im 18. Jahrhundert

Zur offiziellen Haltung der katholischen Kirche wurde die neue Denkweise, nachdem sich 1729 die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung zur Ekklesiologie jener Theologen bekannt hatte, welche die Legitimität der Sakramentenspendung durch „Schismatiker und Häretiker" bezweifelten; sie erließ damals ein Dekret, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen den Gläubigen, die mit dem Papst in Einheit standen, und den „Schismatikern und Häretikern" für künftige Zeiten strikt untersagte[32]. Die griechischen Kirchen kamen zur nämlichen Haltung, als sich ihre Patriarchen im Juli 1755 versammelten und alle von ihnen getrennten Christen für ungeheiligt und ungetauft erklärten[33].

Das römische Dekret von 1729 war keine dogmatische Entscheidung. Es kam auch nicht vom Papst selber, sondern von einer Behörde der Kurie. Doch es zerschnitt das Tischtuch zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen gründlicher, als dies die Exkommunikationsbullen von 1054 hatten tun können[34]. Denn 1054 waren in einem Augenblick aufwallender Gemüter einzelne Persönlichkeiten angegriffen worden. Weil dieser Angriff unfair war und es sich um hochgestellte Persönlich-

---

[32] Im vollen Wortlaut ist das Dekret zu finden in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle Conferenze Patriarcali ..., S. 595-602.

[33] Mansi XXXVIII, 575-644: Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium.

[34] Vgl. Suttner, Der Mythos vom „Großen Schisma" im Jahr 1054. Zum Verhältnis zwischen den Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition vor und nach dem angeblichen Wendepunkt, in: Catholica 58 (2004) 105-114.

keiten handelte, wurde er bitter empfunden und hat sich im Gedenken unserer Kirchen schwer ausgewirkt. 1729 stellte sich die römische Kurie in einem Dokument, das nach langem innerkatholischem Streit und in vielen Beratungen gründlich erarbeitet worden war, auf die Seite derer, die die Rechtmäßigkeit der Sakramente und die volle Kirchlichkeit der griechischen Kirchen bezweifelten. 1054 war es nur um einzelne Personen gegangen; ihnen wurde Unrecht angetan. 1729 ging es hingegen um die Würde der griechischen Kirchen; diese wurde ausdrücklich in Zweifel gezogen.

Durch die Bezeichnung der Christen anderer Konfession als „Ungeheiligte und Ungetaufte" haben die griechischen Patriarchen die sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, für leere Zeremonien erklärt, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln können. Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluss eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen[35]. Beide Seiten erklärten sich 1729 bzw. 1755 zur alleinseligmachenden Kirche.

Wer getrennt ist von der alleinseligmachenden Kirche, gehört im Sinn des Evangeliums zu den „verlorenen Schafen", und auf den Klerikern der alleinseligmachenden Kirche liegt die Gewissenspflicht, ihnen als „gute Hirten" nachzugehen und sie baldigst „heim zu holen". Darum bedeutete in der Folgezeit „Schismen bereinigen" dasselbe wie „die verlorenen Schafe herüberholen", und nicht wenige Kleriker und Gläubige sahen kaum mehr einen Unterschied zwischen dem Missionsauftrag der Kirche bei den Ungetauften und der Verpflichtung, auch Sorge zu tragen um die „Rückkehr der Schismatiker". Dies führte dazu, dass für eine gewisse Zeit das Vorbereiten und Fördern von Unionen (wie übrigens auch ihre Unterdrückung und der Widerstand gegen sie) nahezu als Konkurrenzkampf zwischen Katholiken und Orthodoxen erschien.

Um der Gewissenspflicht gegenüber jenen „verlorenen Schafen" nachzukommen, die noch nicht zu Unierten geworden waren, mussten seither die katholischen Missionare um Konversionen werben. Eine Periode begann, in der seeleneifrige Missionare nicht mehr glaubten, dass

---

[35] Von der Verbindlichkeit des Beschlusses der griechischen Patriarchen in den einzelnen orthodoxen Kirchen und von seiner Infragestellung durch bestimmte andere orthodoxe Kirchen wird berichtet bei Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden, Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander ruckenden Welt, S. 249-295.

die orthodoxen Christen in ihren Gemeinschaften zum Heil finden würden und meinten, alles daransetzen zu müssen, um ganze Bistümer bzw. Pfarreien der „irrigen Christen" zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen bzw., wenn sie die „andersgläubigen Gemeinschaften" nicht als ganze gewinnen konnten, bei den „irrigen Christen" wenigstens um Einzelkonversionen zu werben. Sie sahen sich nicht mehr in der Lage, die „schismatischen östlichen Gemeinschaften" als Kirche Christi anzuerkennen und meinten — aus pastoraler Liebe! — überall mit Rom unierte Kirchen ins Leben rufen zu müssen, selbst wenn diese winzig klein blieben. Dabei kam es zum Beispiel unter Kopten, Griechen und Russen sogar zum Entstehen mit Rom unierter Kirchen, die auf keinen Unionsabschluss mit irgend einer Kommunität zurückgehen, sondern dadurch entstanden, dass der Papst, als eine größere Anzahl von Einzelkonversionen erreicht war, die Weihe von Bischöfen, im Fall der Kopten sogar die Einsetzung eines Patriarchen, erlaubte[36].

Es ist zu bedenken, dass die katholische Kirche aufgrund ihrer damaligen Ekklesiologie überzeugt war, der Herr, der ausdrücklich wünscht, dass eine Herde und ein Hirte sei, habe ihr die Christen allesamt anvertraut und darum seien diese auch dann, wenn sie sich „verirrt haben", nach Gottes heiligem Willen eigentlich „die Ihrigen". Aufgrund geschichtlicher, geographischer oder nationaler Tatsachen hielt ihrerseits die Orthodoxie die Unierten und alle, deren Vorfahren sich irgendwie von ihrer Herde getrennt haben, für „die Ihrigen". Um für die „Heimholung" der „Verirrten", die sie ebenfalls für Gottes heiligen Willen hielt, alles irgendwie Mögliche zu tun, hat manche orthodoxe Kirchenleitung es sogar für dringlicher erachtet, Missionare zu ihnen als zu den Heiden zu senden. Der Vorwurf auf „unfaire Abwerbung" und auf Proselytismus gegenüber den Missionaren oder den orthodoxen Werbern um „Rückkehr zur Mutterkirche" war darum der Mehrheit der Gläubigen jener Zeit schlechterdings unbegreiflich. Wer nicht beachtet, dass es aufgrund der ekklesiologischen Überzeugungen aus dem 18. Jahrhundert Gewissensgründe waren, die das geschilderte Verhalten erzwangen, läuft Gefahr, das Werk auch dort, wo es aus Pflichtbewusstsein unternommen wurde, als reinen Proselytismus zu missdeuten — als ein Handeln, das nichts anderes gewesen wäre als ein Bemühen, die eigene Kirche im soziologisch-politischen Sinn zu vermehren, damit ihr die dominierende Position zukäme bzw. verbleibe. Die ehrliche Kirchengeschichtsschreibung hat einzuräumen, dass in einer Reihe von Fällen soziologisch-politische Motive in der Tat mitwirkten; doch ist darauf zu achten, dass sie

---

[36] Für Details zum Entstehen dieser unierten Kirchen vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, S. 209-211; 224-225; 234-239.

in der Darstellung nicht in übertriebenem Ausmaß herausgestellt werden, damit es zu keinen verzerrenden Sichtweisen kommt.

Den Werbern um Konversionen, die angesichts der neuen Ekklesiologie dem nachkamen, was ihnen ehrlichen Gewissens als Pflicht erschien, ist jener Respekt zu erweisen, den ein Mensch dann für sein Tun verdient, wenn er sich gewissenhaft an den von ihm für richtig gehaltenen Prinzipien orientiert, mag diese Orientierung auch von anderen, die eine bessere Einsicht haben, als irrig erkannt oder aus ernsten Gründen zu einem späteren Zeitpunkt als verfehlt eingestuft werden. Denn an die besten Wissens und Gewissens erworbene eigene Einsicht, nicht an die Erkenntnis anderer hat sich das freie menschliche Gewissen zu halten[37]. Im Fall eines Irrtums trotz besten Wissens und Gewissens verdienen freilich nur die Aufrichtigkeit der Gewissenshaltung und der Einsatz, nicht aber das Werk Anerkennung. Die aufrechte Gewissenshaltung und der opferbereite Einsatz vieler Missionare verdienen aber die Anerkennung wirklich, obgleich ihr Werk fehlerhaft, im konkreten Fall sogar verwerflich genannt werden muss. Nur ihre Gewissenstreue und ihre Einsatzfreude, nicht aber ihr Vorgehen sollen weiterhin zum Vorbild genommen werden.

Die Wiederaufnahme der Sicht aus der Zeit der spätantiken ökumenischen Konzilien durch das 2. Vatikanische Konzil

Dem missionarischen Vorgehen von Katholiken bei orthodoxen Christen setzte das 2. Vatikanische Konzil — Gott sei Dank! — ein Ende[38], indem es wieder anerkannte, dass überall, wo in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie zu finden sind, durch die Feier der Eucharistie des Herrn sich die Kirche Gottes aufbaut und wächst[39]. Gegen alle Versuche, dies eventuell abzuschwächen, wurde am 6.8.2000 im Dokument „Dominus Iesus" noch ausdrücklich ausgeführt:

---

[37] Vgl. die pastorale Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche in der Welt von heute, Art. 16: „(Die Würde des sittlichen Gewissens.) Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss... Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist... Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert...".

[38] Freilich gilt von diesem Ende-Setzen wie von jeder kirchlichen Reformmaßnahme, dass manche Glieder der Kirche „nachhinken" und die Neuorientierung nicht sofort mitvollziehen.

[39] Dekret über den Ökumenismus, Art. 15.

Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt[40].

Mag die Empirie wegen einer Vielzahl von Meinungsverschiedenheiten und Spannungen auch Schismen konstatieren, so gilt doch: Im Glaubensbekenntnis bekennen wir die Einheit der Kirche. Dem Glaubensbekenntnis zufolge gehört eine jede Gemeinschaft, die wirklich den Namen „Kirche“ verdient, zusammen mit unserer Kirche zur einen und einzigen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, weil es nebeneinander keine zwei allgemeinen Kirchen Christi gibt. Was wir im ökumenischen Einsatz zu erreichen suchen, kann also nicht das Wiedererlangen unserer Einheit sein, weil diese vor Gott nie zu bestehen aufgehört hat. Es kann nur darum gehen, unsere Einheit durch das Wiederanknüpfen der Communio vor der Welt wieder sichtbar zu bezeugen.

Damit ist jene Sicht von den Schismen wieder möglich geworden, die es in der Spätantike ermöglichte, im Fall eines Schismas zum Konzil zusammenzutreten, die anstehenden Spannungen abzuklären und durch einen Beschluss, der in menschlicher Kompetenz zu fassen ist, die Communio wieder aufzunehmen. Denn nach Auskunft des 2. Vatikanischen Konzils hat das Schisma zwischen Katholiken und Orthodoxen die geistliche Einheit zwischen uns nie in Frage gestellt — was immer Theologen und Kirchenführer der Vergangenheit darüber auch gedacht und gesagt haben mögen.

Als Papst Johannes Paul II. am 5. Juni 1991 in der orthodoxen Kathedrale von Białystok der Polnischen Orthodoxen Kirche begegnete, führte er aus: „Heute sehen wir klarer und verstehen besser, dass unsere Kirchen Schwesterkirchen sind. Der Ausdruck Schwesterkirchen ist keine bloße Höflichkeitsformel, sondern eine wirkliche ökumenische Kategorie der Ekklesiologie. Auf ihr müssen die wechselseitigen Beziehungen zwischen allen Kirchen aufbauen...“. Und er zog die Folgerung: „Der Dialog der Wahrheit, Aufrichtigkeit und Liebe ist der einzige Weg zur vollen Einheit. Er ist ein Geschenk Gottes, ein unersetzliches Mittel auf dem Weg zur Aussöhnung“[41].

---

[40] Declaratio *Dominus Iesus*, in: AAS 92 (2000) 742-765, (Art 17 auf S. 758).

[41] Der polnische Originaltext der Papstansprachen während der Polenreise vom 1. bis zum 9. Juni 1991 wurde in Beilagen zum Osservatore Romano veroffentlicht. Die Ansprache in der Kathedrale von Białystok (auf den Beilagenseiten XXI-XXII) war dem Osser-

Wie ein solcher Dialog zu führen ist, hatte Johannes Paul II. bereits im Hinblick auf das vielleicht brennendste Thema unserer zwischenkirchlichen Spannungen skizziert, als der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Dezember 1987 bei ihm zu Gast war. Er rief auf zum gemeinsamen Suchen nach der Lösung einer Frage, bezüglich derer die orthodoxe und die katholische Kirche ihre alten Überlieferungen noch nicht in der erforderlichen Weise zueinander in Relation setzen konnten. Die Kirchen können nämlich noch nicht angeben, wie einerseits die Modalitäten der Amtsführung des Papstes als des Inhabers des ersten Bischofssitzes der Christenheit und andererseits der Eigenstand und die selbständige Handlungsmöglichkeit jener „organisch verbundenen Gemeinschaften", zu denen, wie das 2. Vatikanische Konzil lehrt, „dank der göttlichen Vorsehung (divina Providentia factum est) die verschiedenen Kirchen zusammenwuchsen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet sind"[42], beschaffen sein müssen, damit sie miteinander in Einklang gebracht werden können.

Offen bekannte der Papst vor seinem Gast aus Konstantinopel, dass er noch nicht wisse, wie er seiner Sendung in der rechten Weise nachzukommen habe, und er rief alle — Katholiken und Nichtkatholiken — auf, ihn durch Gebet und Studium zu unterstützen, damit er lerne, seiner Sendung als römischer Bischof recht nachzukommen. An den Konstantinopeler Bischof gewandt, sagte er: „Wie Sie wissen, geschieht es aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, dass ich mich gerufen weiß, als Bischof von Rom dieses Amt auszuüben. So bitte ich in Erwartung jener vollkommenen Gemeinschaft, die wir wieder aufrichten wollen, den Heiligen Geist inständig, dass er uns sein Licht schenke und alle Hirten und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir — selbstverständlich gemeinsam — die Formen suchen können, in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe leisten kann, der von den einen und von den anderen anerkannt wird. Ich erlaube mir, Eure Heiligkeit zu bitten, mit mir und für mich zu beten, damit Er, 'der in alle Wahrheit einführt' (Joh 16,13) uns von jetzt an die Gesten, Haltungen, Worte und Entscheidungen eingebe, die erlauben werden, alles zu erfüllen, was Gott für seine Kirche will. Das 2. Vat. Konzil verlangte, dass man beim Streben nach der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit den orientalischen Kirchen besonderes Augenmerk richte auf 'die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem Römischen Stuhl bestehenden Beziehungen'. Diese Beziehungen respektierten voll die Fähigkeit jener Kirchen, 'sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren'. Ich möchte

---

vatore Romano vom 10./11. Juni 1991 beigegeben; eine italienische Übersetzung wurde bereits in der Nummer vom 7. Juni abgedruckt.

[42] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 23.

Eurer Heiligkeit versichern, dass der Römische Stuhl, der Acht hat auf alles, was die Tradition der Kirche mit sich bringt, diese Tradition der Kirche des Ostens voll respektieren will"[43].

Hilfe empfangen und Hilfe geben beim Erkennen und Erfüllen des Willens Christi unter den jeweils konkreten Gegenwartsverhältnissen ist eine Frucht der Communio zwischen Schwesterkirchen. Kirchen, die Communio haben, und auch Kirchen, die zueinander Communio suchen, sollen einander uneigennützig an ihren Gaben Anteil geben und füreinander Verantwortung tragen, damit eine jede von ihnen die rechten Lösungen finde. Denn sie sind miteinander der eine Leib Christi. Wo die wechselseitige Hilfeleistung noch keine Wirklichkeit ist, bleibt es Aufgabe beim Dialog, auf die gegenseitige Unterstützung von solcher Art hinzuarbeiten.

Schottenring 21
1010 Wien, Austria

Ernst Christoph Suttner

Summary

Church history shows that the Western Church, in obedience to the command of Christ, never neglected to strive for the reestablishment of church unity when it had been lost. Since, however, the Western Church in the course of its history understood in different ways church unity, and, consequently, also the nature of schism, what the Western Church held as necessary to overcome schism and restore unity in obedience to God's word changed significantly in the course of time. This study distinguishes six basically different phases and their shifting concepts in this evolution: 1) the period of the Late-Antique Ecumenical Councils; 2) the period from then until the Council of Florence, when the absence of dialogue with the Greeks on the hierarchical level induced the Latins to seek by themselves solutions to church unity; 3) the search for solutions by the Fathers of the Council of Florence; 4) the change in the post-Tridentine era, when the theology of the Florentine Fathers was forgotten; 5) the 18th c. revolution in ecclesiology; 6) the return to the vision of the Late-Antique Ecumenical Councils as a result of the Vatican II Council.

[43] L'Osservatore Romano vom 7./8.12.1987, S. 5.

Dragoş-Andrei Giulea

Seeing Christ through Scriptures at the Paschal Celebration: Exegesis as Mystery Performance in the Paschal Writings of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen

A. *Introduction*

The intent of this article is to investigate the manner in which Christians of the second and third centuries in Asia Minor and Alexandria approached the reading of Scripture in, or in connection with, the liturgical context of the Paschal feast. I will attempt to show how such reading, within that context, was primarily a performance similar to those of the Greek mysteries, rather than merely an intellectual exercise.[1] According to the paschal writings of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen, scriptural hermeneutics do not seem to imply the solving of an enigma, but rather constitutes an actual participation in, or encounter with, a reality imperceptible by senses: the manifestation of the Logos-Christ. Correspondingly, at the end of the exegetic performance and throughout its course, the exegete is not only a collector of new information; on the contrary, as the ancient Greek used to become the subject of an actual meeting with the manifestations of a god/goddess, so the ancient Christian was the spectator of a transforming encounter, mediated by Scripture, with the various manifestations of the Logos-Christ. Most likely, this kind of exegesis was the reflection of a Christian polemical attitude towards the mystery religions.

Cumulative evidence will lead to the hypothesis that this type of mystery exegesis connected with, or part of, the complex liturgical feast of Pascha probably emerged in the second-century Asia Minor and Melito is the first witness to, if not the inventor of, this way of reading Scriptures. Pseudo-Hippolytus developed it and Origen took over this kind of

---

[1] Putting it into Aristotle's words, it was a matter of *pathein* rather than *mathein*, of 'experiencing' rather than 'learning' (see *Fr.* 15 from Synesius *Dion* 48, in N. Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici* [Rome 1930]). Cf. Plutarch, *Isis.* 382de and Clement, *Str.* 5.71.1.

exegesis either from Melito, or from Clement, or from an ongoing tradition.

B. *Jewish Precedents of Exegesis as Mystery Rite*

The Jewish conception of reading the Torah as an experience that leads to the knowledge of divine mysteries seems to constitute a precedent for the early Christian mystery exegesis.[2] Although various Jewish Diaspora writers such as Aristobulus, Artapanus, *Orphica*'s author, Pseudo-Phocylides, or Josephus employed terminology of the pagan rites, Philo associated the exegetical practice as religious experience with mystery terminology and Greek techniques of allegorical interpretation.[3] In *Cher.* 42 ff., for example, one can find early roots of interpreting Scripture as a mystery rite.[4] The Alexandrian theologian, as an initiated mystagogue, develops, metaphorically or not, his hermeneutic exercise as a mystery performance and invites the reader to take part in this exercise in order to become an initiated in the divine knowledge. Moreover, in his commentary on Exodus, Philo develops an allegorical exegesis in connection with the Passover narrative.

However, one might suggest that Melito's, Pseudo-Hippolytus's, and Origen's innovation consists in connecting the old method of reading Scripture as a religious experience with the Christian typological interpretation, Greek mystery terminology, Jewish terms and images, and the Paschal liturgical celebration. Within this complex context of the Paschal

---

[2] For the idea of Jewish mystery and its connection with biblical interpretation, see for instance R. E. Brown, "Pre-Christian Semitic Concept of Mystery," *Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958) 417-433; E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (Amsterdam 1969); A. D. Nock, "The Question of Jewish Mysteries," in Z. Stewart (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World I* (Cambridge 1972) 459-68; A. E. Harvey, "The Use of Mystery Language in the Bible," JTS 31 (1980) 320-336, J. Niehaus, "Raz-pesar in Isaiah 24," *Vetus testamentum* 31 (1981) 376-378; K. G. Friebel, "Biblical Interpretation in the Pesharim of the Qumran Community," *Hebrew Studies* 22 (1981) 13-24; G. Couturier, "La vision du conseil divin: étude d'une forme commune au prophètisme et à l'apocalyptique," *Science et Esprit* 36 (1984) 5-43; M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Tübingen 1990); D. J Harrington, "The Raz nihyeh in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418, 423)," *Revue de Qumran* 17 (1996) 549-553; T. Elgvin, "The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation," *Qumran between the Old and New Testaments* (Sheffield 1998) 113-150; H. Najman and J. H. Newman (eds), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays inn Honor of James L. Kugel* (Leiden 2004) esp. E. R. Wolfson's "Seven Mysteries of Knowledge· Qumran E/Sotericism Recovered," 177-214.

[3] Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 78.

[4] See Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 76-81. Allegory, for Philo, is a mystical quest (*Som* 1:164).

feast, viewed as a central Christian mystery, biblical exegesis acquired the character of a special mystery performance or drama.[5]

C. *Melito of Sardis's Mystery Exegesis*

The bishop of Sardis, who is known to have sent an apology on behalf of his fellow Christians to the emperor-philosopher Marcus Aurelius between the years A.D. 169-177,[6] begins his homily *Peri Pascha* (the date of which is not certain) with a series of paradoxical pairs of terms: he maintains that the mystery of the Pascha (τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον) is both old and new, eternal and temporary, perishable and imperishable, mortal and immortal.[7] Nevertheless, Melito does not contradict himself for the reason that he does not predicate these attributes at the same time, but all the first attributes are associated with the old Passover, the Jewish Pesach, while all the second ones refer to the mystery of the new, i.e. Christian, Pascha.[8] This distinction appears to be pivotal for the Melitonean vision.

1. The Old Mystery of Pesach Performed by Moses

As the passages *PP* 11-14 illustrate, God is the source and agent of the old mystery. In spite of using the term μυστήριον in the singular and not

---

[5] While emphasizing mystery terminology, the present article does not deny the existence of Jewish vocabulary and themes in the writings of the above-mentioned Christian theologians. On the contrary, scholars have emphasized this vocabulary as well.

[6] See S. G. Hall's edition of *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments* (Oxford 1979), p.xii and xv. For the present study, I use this critical edition.

[7] Melito, *Peri Pascha* [abbreviated *PP*] 2.6-10. Regarding the nature and character of Christian mysteries, a few scholarly names have to be mentioned: A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Frankfurt/Main 1983/1919); S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity* (New York 1925); R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Leipzig u. Berlin 1925/1966); O. Casel, *Das Christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932); H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung; gesammelte Aufsätze von Hugo Rahner* (Zürich 1945); J. D. B. Hamilton, "The Church and the Language of Mystery: The First Four Centuries," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53 (1977) 479-94; D. H. Wiens, "Mystery Concepts in Primitive Christianity and Its Environment," *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* 2.23.2 (1980) 1248-84; L. Bouyer, *Mysterion: du mystère à la mystique*, (Paris 1986); W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge 1987); C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin 1987); J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago 1990); C. A. P. Ruck, B. D. Staples, C. Heinrich, *The Apples of Apollo: Pagan and Christian Mysteries of the Eucharist* (Durham: N.C. 2001).

[8] *PP* 3 (11-18): "Old is the law, but new the word; temporary the model, but eternal the grace; perishable the sheep, imperishable the Lord" (Hall, *On Pascha*, 3).

the plural (τὰ μυστήρια) Melito's reference to the term is not a philosophical abstraction, but a genuine action performed by human beings and also a genuine action performed by God himself. Succinctly said, it was a cult or mystery performance, not an abstraction. God explains to Moses how to perform during the night the mystery of Israel's salvation and how the angel of death will bind Pharaoh and punish the Egyptian people. Melito further in *PP* 15-17 portrays Moses as hierophant officiating at a mystery for the initiated people of Israel:

> Then Moses, when he had slain the sheep, and at night (νύκτωρ) performed the mystery (διατελέσας τὸ μυστήριον) with the sons of Israel, marked (ἐσφράγισεν) the doors of the houses to protect the people and win the angel's respect.[9]

The text further explains how the Israelites, unlike the Egyptians, sacrificed the sheep, ate the Pascha, performed the mystery (τὸ μυστήριον τελεῖται), and became marked with a sign able to gain the respect of the angel of death.[10] In contrast, the Egyptians remained uninitiated into the mystery (ἀμύητοι τοῦ μυστηρίου), not taking part in the Pascha (ἄμοιροι τοῦ πάσχα), without the seal of blood (ἀσφράγιστοι τοῦ αἵματος), and thus without the protection of the spirit. Consequently, they easily fall prey to the angel that, in one night, "made them childless."[11]

While in *PP* 18-30 Melito describes the calamity and mourning that the angel of death spread over the whole land of Egypt, in 31-33 he explains that the Lord Christ worked within the old mystery as life, type, and spirit.

---

[9] Melito, *PP* 15 (88-91). S. G. Hall comments: "Melito regards the Pascha as an initiatory rite with apotropaic effect, and insinuates into 14-16 the language of Christian baptism an unction [implying much mystery language], especially σφραγίζειν, χρίειν, πνεῦμα, ἀμύετος" (Hall, *Melito*, 9, n. 5). Another scholar, A. Stewart-Sykes, argues that *Peri Pascha* might be an early liturgy; see *The Lamb's High Feast: Melito, Peri Pascha, and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis* (Leiden 1998).

[10] The seal of blood may have a similar function with the protective mystery charm (amulet or talisman) against the natural calamity or plague (Cf. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition* [Oxford 1995] 307-312).

[11] *PP* 16 (92) – 17 (104). Criticizing the Egyptians for not being initiated in the mystery of the Pascha might be seen as a general polemic against the pagans. Moreover, Melito in many pages describes Egypt's punishment in terms of mourning, death, and darkness of Hades. For the connection between children and mystery, see P. Lambrechts, "L'importance de l'infant dans les religions à mystères," *Hommages W. Deonna* (Brussels 1957) 322-333.

2. The Theory of Types as Connection between the two Mystery Series

The exegesis of Exodus 12 may have originated in the Jewish tradition of the Pesach Haggadah in which the father of every family explains to his children the story of exodus, and will become a pattern for future paschal homilies or treatises, as one can see in Melitonean, Pseudo-Hippolytus, Origen, and partially in the homilies newly ascribed to Apollinarius of Laodicea.[12] Moreover, Pseudo-Hippolytus and Origen follow the same bipartite Melitonean structure: while the first part is an exposition of the paschal figures and types of the old mystery from Exodus 12, the second part becomes an illustration of the true or prefigured realities. First comes the type or the Pesach, second the antitype or the Pascha.

Melito describes the relationship between the old and new mystery of Pascha through typological exegesis, a method that the author took over from previous Christian exegetical tradition. The old sacred Scriptures of the Jewish people (Scriptures accepted by the Christians as well) express ideas and depict Old Testament events that came to be associated with the events of the divine economy after the Incarnation. For instance, in 1 Cor 10:1-11 and Gal 4:21-31, Paul associates the crossing of the Red Sea with the Christian Baptism, in which case the crossing of the sea is a figure or type (ὁ τύπος) for the Christian sacrament (τὸ ἀντίτυπον). Following the same logic, the manna of the desert was the figure of the Eucharist, while the pillar of cloud or fire was the figure of Christ himself. Scholars have called this type of exegesis *typology*, and it was a communality of the majority of Christian writers of the first three centuries. This fact prompted Jean Daniélou to view typology as the Christian exegesis *par excellence*.[13]

---

[12] P. Nautin, *Homélies pascales II. Trois homélies dans la tradition d'Origène* (SC 27; Paris 1953). E. Cattaneo ascribed these homilies to Apollinarius of Laodicea in his *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée* (TH 58; Paris 1981).

[13] For a detailed analysis of the central biblical themes which received a typological interpretation in the first centuries (e.g. Adam, Noah, the flood, Abraham sacrificing Isaac, the exodus or the fall of Jericho), see Jean Daniélou's classic *Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*. According to his perspective, allegory was of Philonean inspiration and essentially Greek. However, for Henri de Lubac, on the basis of Gal 2:24, allegory was as Christian as typology. Moreover, for de Lubac "Origen's allegorism is typological" and the distinction between typology and allegory seems to be analogous to that between theory and practice ("Typologie et allégorisme," *Revue des sciences religieuses* 34 [1947] 220-221). Other researchers such as H. Crouzel see in allegory the method through which various terrestrial realities symbolize celestial realities, while typology is the method through which one historical reality denotes another historical reality, especially post-incarnational, or an event having Christ as subject. See Crouzel, *Origen* (San Francisco 1989) 80-81.

However, at least for Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen, typology seem to play the function of connecting the two series of mysteries by relating an old figure or type with its corresponding antitype. Furthermore, typology reveals the unique source and agent of the two series of mysteries, the Logos-Christ and thus the fact that there is only one mystery developed in different grades and stages.

3. Melito's Term μυστήριον: From 'Secret' to 'Performance'

The main exegetes who preceded Melito, namely Justin, Tertullian, and Irenaeus, continued to use the method of typology originated in the Pauline writings, especially for the theological polemics in which they were involved. Within these polemics, major opponents were the Jewish readers, who did not see in Scriptures the Christological meanings described for instance by Justin. Furthermore, also take into account both Marcionite theologians, not very lenient towards obscure scriptural passages, and the ironies of philosophically educated Greeks, such as Celsus, Porphyry or the emperor Julian the 'Apostate'.[14] The idea of obscure words was not new, since as early as the book of Proverbs 1:6, one encounters a reflection on the concepts of parable (παραβολή), obscure word (σκοτεινὸς λόγος), or enigma (αἴνιγμα). Centuries later, Justin would call these obscure passages mystery (μυστήριον) or symbol (σύμβολον), and Christian theologians would interpret them mainly typologically.

It is worth mentioning that, although the term μυστήριον appears in the Pauline corpus, a development of exegesis as mystery performance or cult does not seem to materialize in Christian context before Melito. In Justin, for instance, the term can be encountered when the writer claims that prophecies describe future events through parables, mysteries, and symbols of events (ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων).[15] Justin's theological rationale was that the Holy Spirit manifests itself through parable and in a hidden way (ἐν παραβολῇ δὲ καὶ παρακεκαλυμμένως).[16]

It seems that in the Justinean and Irenean theological visions Christ's coming was perceived as producing major exegetical consequences,

---

[14] Cf. M. Harl, "Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique," *Le déchiffrement du sens Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Paris 1993) 89-126.

[15] *Dial* 68.6. J. D. B. Hamilton noticed that "Justin's use of *mysterion* is non-cultic" and Clement was the first to contrast the mysteries of Dionysos with the 'holy mysteries' [in the plural] of Christ (e.g. *Protrep*. XII.118.4); see Hamilton's "The Church and the Language," 479-494, esp. 484-485.

[16] *Dial.* 52.1. Clement of Alexandria also maintains the idea that the entire Scripture was written in parables (see *Str.* V.25.1).

namely that Christ discloses the obscure words of the old holy writings.[17] Irenaeus claims that the good news about Christ was hidden (κεκρυμμένος) in prophecies and symbolized through types and parables (διὰ τύπων καὶ παραβολῶν ἐσημαίνετο) which could be understood only at the time of their fulfillment.[18]

For Melito, on the contrary the term μυστήριον seems to signify a performance or cult rather than a secret or enigma. Trying to frame Melito's *Sitz im Leben*, it is worth mentioning the rise of allegorical techniques of interpretation around the first century AD with the Middle Platonists and Neo-Pythagorians, with Herakleitos and Cornutus.[19] Philo and other Jewish writers were also important players. Moreover, Bockmuehl investigated the application of these techniques in the domain of mysteries: "The mystical technique appears not to have been practiced before Plutarch (c. A.D. 45-120), but it went on to find rich development in the second and third centuries, e.g. in Numenius and Porphyry."[20]

As I have noted above, Melito applied these techniques in connecting the two (old and new) mysteries of Pascha. One might suppose that the Sardisean Christian bishop adopted this strategy as a polemical reaction to the mystery context of the Asia Minor of the second century. One should not overlook the fact that "Ephesians' Artemis" had been celebrated in festivals at least until A.D. 262 when Goths destroyed the Artemesion. At the same time, Cybele, the other mother goddess, if not identical to Artemis, was celebrated in the northeastern Anatolian regions and the worship of Cybele was spread from here all over the Roman Empire.[21] Attis was also venerated in connection with Cybele, while Sebazios had his special mysteries, which in time had become a sort of Asia Minor version of the Dionysian ones.[22] The most important cities of Asia Minor may be then encountered in the stories about Apollonius of

---

[17] The following fragment is illustrative for this theological vision: "And when Isaiah calls Him [Christ] the Angel of mighty counsel, did he not foretell Him to be the Teacher of those truths which He did teach when He came [to earth]? [...] For if the prophets declared obscurely (παρακεκαλυμμένως) that Christ would suffer, and thereafter be Lord of all, yet that [declaration] could not be understood by any man until He Himself persuaded the apostles that such statements were expressly related in the Scriptures" (*Dial.* 76, ANF 1).

[18] *Adv.Haer.* 4.26.1.

[19] Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 79-80.

[20] Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 80; see also note 87.

[21] For the large extent of Cybele worship in Asia Minor, see for instance M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Vol. I: Asia Minor (Leiden / New York 1987). For festivals of Cybele and Attis, see M. J. Vermaseren's *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (London 1877), esp. 21-3, 110-2. For the worship of Jupiter in Asia Minor, see also M. Hörig and E. Schwerheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* (Leiden 1987) 3-16.

[22] R. Follet, K. Prümm, "Mystères," *Suppl. au Dictionnaire de la Bible* (t. VI; 1960) 1-225

Tyana, a famous Neo-Pythagorean prophet and philosopher. His biography, written and often mythicized by Philostratos around A.D. 240, offers an emblematic picture for the mentalities of that time. Another case, not less famous, was that of Alexander of Abonuteichos, the second-century prophet satirized by Lucian of Samosata, the satire in itself being a testimony of his celebrity. Asia Minor of the second century was, therefore, the center of a significant bloom of mysteries and mystery mentalities. Within this context, the Christian polemical reaction, and particularly that of a bishop as Melito, cannot be a surprise.[23]

Moreover, one may find similarities between the role that the reading of Exodus 12 and its commentary or homily play in the Paschal celebration and the role the transmission (παράδοσις) of the ἱεροὶ λόγοι plays in the context of mystery cults.[24] Placed between the stage of purification (καθαρμός) and that of the highest revelation (ἐποπτεία), the stage of παράδοσις was one of transmission of sacred knowledge and a preparation for the vision of the mysteries.[25] Melito, too, invites his initiands to understand and see the mystery of the Lord. The sensorial modality of this discovery is seeing, the standard sensorial modality in the mysteries: "If you want to see the mystery of the Lord (τὸ τοῦ κυρίου μυστήριου ἰδέσθαι)..."[26] During the stage of the 'Christian' *paradosis*, the Christian

[23] This attitude is not unique in Melito's works. *Fr.* 8b from his *On Baptism*, might be a polemic with the myth of Isis (the earth) who bathes in rains and river (Osiris, cf. Plutarch, *Isis* 364a; 367a; Sallustius 4.3) and the myth of Helios (either Apollo or Attis) who descends into the Ocean. Melito compares them with Christ as the Sun (ἥλιος) of dawn and king of heaven (Hall, *Melito*, 71-3). Compare this title with Apollo's title of king (ἄναξ) in *Orphica* 34. Moreover, in his *Apology* to Marcus Aurelius, Melito clearly states: "We are not devotees of stones [probably the statues] which have no sensation, but we are worshippers of the only God who is before all and over all" (Hall, *Melito*, Fr. 2.65).

[24] Burkert argues that books were used and played an important role in the mysteries especially in the second part, the παράδοσις, when the hierophant used to transmit the ἱεροὶ λόγοι and explain them. See W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge/London 1987) 69-78.

[25] Burkert shows that the mysteries of Dionysos implied three degrees. First, in Plato's *Symposium*: 1. ἔλεγχος = purification (201d-202c); 2. instruction, including the myth of origin (203b-e); 3. ἐποπτικά (210a). Then Clement, *Str.* V.11.71 (καθαρμός, διδασκαλία, ἐποπτεία) and Theon of Smyrna 14· καθαρμός, παράδοσις, ἐποπτεία (Burkert, *Ancient mystery cults*, 153-154).

[26] *PP* 59. See also *PP* 58: "the mystery of the Lord [...] seen through a model (διὰ τύπον ὁραθέν)." Cf. Burkert's mentions of the mystery cults: "Moreover, it is certain that this transformation [from anxiety to the joy of finding Kore] went hand in hand with the transition from night to light. The hierophant completed the initiation in the Telesterion 'amid a great fire [Hippol. *Ref.* 5.8.40; Dio Chrys. *Or* 12.33; Eur. *Phaethon* 59, *Phoen.* 687; Himer *Or.* 60.4, 8; Plut. *De prof. virt.* 10.81d-e]'" (W. Burkert, *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* [Berkeley 1983], 276). Also: "And the mystai then saw him 'emerge from the Anaktoron, in the shining nights of the mysteries [Plut. *De prof. virt.* 81e]'. A 'great light' would become visible 'when the Anaktoron was opened [Ibid.]'"

initiand has to reconstruct and try to see the series of manifestations of the economic mysteries in their traces in Scripture.[27] In this way the Christian may become a μύστης in Christ's mysteries.

4. Christ the Pascha: The New Mystery

Starting with *PP* 66, Melito describes the series of manifestations of the mystery that the Logos performed in the new times, i.e., after his Incarnation. The emblematic thing is that the same Logos-Christ performs both mystery series. While in the old times he suffered *in* Abel, Isaac, Jacob, Joseph, Moses or David, in the new series of mysteries the same Logos-Christ takes flesh in the virgin and suffers passions, death, burial, resurrection, and thus causes humans' salvation from death. The whole history of salvation is therefore envisioned as the mystery of Logos-Christ's economy.

Moreover, one can identify a double dynamic of the connection between the figure (τύπος) of the old mystery and the Logos-Christ. On the one hand, though in a hidden way, the Logos manifests itself towards or within the type. In a chain of rhetorical questions addressed to the angel of death, Melito exclaims:

> It is clear that your respect was won when you saw the mystery of the Lord occurring in the sheep, the life of the Lord in the slaughter of the lamb, the model of the Lord in the death of the sheep; that is why you did not strike Israel, but made only Egypt childless.[28]

On the other hand, a reverse dynamic emerges from the type towards the antitype, as far as it is in its antitype that mystery of the type is fulfilled and the old obscure words of the sacred text may find their meaning. As the bishop of Sardis explains to his church fellows: "What is said and what is done is nothing, beloved, without a comparison and pre-

---

(Burkert, *Homo Necans*, 277). The vision of light also represents a common feature of Jewish mysticism. For an analysis of the Paschal manifestation of light in the mentality of the Second Temple Judaism and early Christianity, see my "Seeking to See Him at the Festival of Pascha: The Expectation of the Divine Glory in Early Christian Paschal Materials and Rabbinic Literature," in G. Lurie and A. Orlov, *The Theophaneia School: Jewish Roots of Easern Christian Mysticism* (*Scrinium* III; St. Petersburg 2007) 30-48.

[27] "Therefore if you wish to see the mystery of the Lord, look at Abel who is similarly murdered, at Isaac who is similarly bound, at Joseph who is similarly sold, at Moses who is similarly exposed, at David who is similarly persecuted, at the prophets, etc." (*PP* 59-60: Hall, *On Pascha*, 33).

[28] *PP* 32 (203) – 33 (212). For the pre-incarnational economy of the Logos-Christ, see also *IP* 81-88, or 96, in which Christ is depicted as the one who created the world and man, saved Israel from Egypt, and gave him the Law.

liminary sketch. (Οὐδέν ἐστιν, ἀγαπητοί, τὸ λεγόμενον καὶ γινόμενον δίχα παραβολῆς καὶ προκεντήματος)."[29] He further explains that every important construction needs a preliminary sketch (τὸ προκέντημα) made out of wax, clay or wood. In the economic process, this preliminary sketch is the mystery hidden in the Old Testament events and known only by the prophets. Melito does not conceive of the sketch as completed work (ἔργον), but merely the image of its future fulfillment; in his own words, what is going to be (after the Incarnation) may be seen in the image of the type (τὸ μέλλον διὰ τῆς τυπικῆς εἰκόνος ὁρᾶται).[30]

The old mystery is then involved into the dynamism of being changed into its antitype, as expressed here: "For indeed the law has become word, and the old new [...], and the commandment grace, and the model (τύπος) reality (ἀλήθεια), and the lamb a Son, and the sheep a Man, and the Man God."[31] Using a different metaphor, the type is not changed into its antitype but only transfers its power to the antitype: "The model was made void, conceding its power (ἡ δύναμις) to the reality, and the law was fulfilled, conceding its power to the gospel."[32]

While the economic series is fulfilled in the mystery of the Pascha,[33] the level of initiation remains opened and the fulfilled mystery always new in its being rediscovered:

> The mystery of the Lord having been prefigured well in advance and having been seen through a model (διὰ τύπον ὁραθέν), is today believed in now that it is fulfilled (τετελεσμένον), though considered new by men. For the mystery of the Lord is new and old.[34]

This sentence assumes that the mystery of economy is one, though manifested in various ways. Hidden in the letters of the ancient Scriptures and within the divine economy, it remains to be forever new in every process of being rediscovered.

---

[29] *PP* 35 (217-218).

[30] *PP* 36 (225-226). Cf. *PP* 38 (245-247)

[31] *PP* 7 (41-9).

[32] *PP* 42 (271-272).

[33] "[T]he mystery of the Pascha has been fulfilled in the body of the Lord (τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον τετέλεσται ἐν τῷ τοῦ κυρίου σώματι) [*PP* 56 (396-397)]."

[34] *PP* 58 (405-412).

D. *Pseudo-Hippolytus's Paschal Mystery Exegesis*

Pseudo-Hippolytus, an anonymous author who most likely lived in the same province — Asia Minor — and not much later than Melito, developed a similar vision.[35] In general, Pseudo-Hippolytus is indebted to Melito both in terms of homily structure or theological perspective. For him, biblical exegesis is mystery performance as well. Declaimed within the liturgical context of the paschal night after the reading from Exodus 12, the homily becomes the explanation of the ἱεροὶ λόγοι (now in the Christian version of θεία γραφή) of the mystery:

> While the divine Scripture (θεία γραφή) has mystically (μυστικῶς) pre-announced this sacred feast (ἱερὰ ἑορτή)[36] [of Pascha], we will now investigate the revealed things in minute detail and search for the hidden mysteries of Scripture in response to your prayers. We will not suppress the truth in what is written, but contemplate through the figures the accuracy of the mysteries (τὴν δὲ ἀκρίβειαν τῶν μυστηρίων διὰ τῶν τύπων θεωροῦντες).[37]

---

[35] R. Cantalamessa's position in *L'Omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda meta del II secolo* (Milano 1967) has been accepted by a large number of scholars such as J. Daniélou, A. Grillmeier, B. Botte, M. Simonetti, S. G. Hall, C. C. Richardson, G. Kretschmar, F. Blanchetière, M. G. Mara, and E. Mazza. At the same time, P. Nautin, H. D. Altendorf, or G. Visona maintain a four or five century position. Visona, in a series of articles — e.g. "Pseudo-Ippolito In s. Pascha: note di storia e di critica del testo," *Aevum* 59 (1985) 107-123; "Pseudo-Ippolito In s. Pascha 53 e la tradizione dell'enkrateia," *Cristianesimo nella storia* 6 (1985) 445-488; "L'interpretazione sacrametale di Io. 19,34 nello Pseudo-Ippolito In s. Pascha 53," *Rivista di storia e letteratura religiosa* 21 (1985) — and his book *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* (Milano 1988), offers several examples of theological terms and themes shared by Pseudo-Hippolytus and a large plethora of theologians from the second to the fifth centuries. The consequence would be that there are many difficulties in dating *In s. Pascha.* However, an early date might be suggested on the basis of certain Pseudo-Hipplytean points which hardly would have occurred in a paschal homily of the post-Origenian era: the Melitonean structure and method of articulating the discourse, the anthropomorphism (the idea needs a longer argumentation, which I offered in my presentation at the conference "Living in Antiquity: Jews, Greeks, and Christians," Villanova University, Oct. 5-7, 2005), the tendency to binitarianism, or to Spirit-Christology. K. Gerlach also associates *In s Pascha* with the Asian homiletic tradition and the 'theological conversation' of the second and third centuries (*The Antenicene Pascha. A Rhetorical History* [Leuven 1998] 161, 387 and 403).

[36] For ἱερὰ ἑορτή, see especially Od. 21.258; Hdt 1.31; 147, Th 2.15; 4.5, and A.*Eu.* 191, where ἑορτή (used for nine times in the homily) denotes a religious feast. Melito employed the noun especially in the expression μεγάλη ἑορτή [*PP* 79 (565); 92 (677)].

[37] Ps.-Hippolytus, *Eis to agion Pascha* [abbreviated *IP*] 6 1-6. For the present study I will follow G. Visonà's critical edition from *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento* (Milano 1988). Cf. *IP* 5 (5-7). Cf. Melito's *PP* 36 (225-226: τὸ μέλλον διὰ τῆς τυπικῆς εἰκόνος ὁρᾶται) and 38 (245-247: τοῦ μέλλοντος ἐν αὐτῷ τὴν εἰκόνα βλέπεις). See also Clement, *Str.* I.13.4. Contemplation (θεωρία) and to contemplate (θεωρέω) a feast (πανήγυρις or ἑορτή), as well as associated verbs such as ὁράω and νοέω, reflect a mystery terminology which

For the author, while the types (οἱ τύποι), symbols (τὰ σύμβολα), and mysteries (τὰ μυστήρια) have occurred in Israel in a visible way (ὁρατῶς), they reach their completion in the Christian Pascha in a spiritual modality (πνευματικῶς τελεσιουργούμενα).[38]

The new Paschal mystery is the common celebration of all (κοινὴ τῶν ὅλων πανήγυρις),[39] eternal feast of angels and archangels, life for the entire world, wound of death, food for humans, sacred ritual (ἱερὰ τελετή)[40] of the heaven and earth, and prophesizes old and new mysteries which can be scrutinized in a visible way (ὁρατῶς βλεπόμενα) on earth and perceived through the mind (νοούμενα) in heaven.[41]

Pseudo-Hippolytus, as a mystagogue knowing the mysteries of Scripture, guides his new initiates on the traces of the scriptural mysteries, namely over the types, connecting them with their antitypes. In this way, he remakes the history of divine economy in its double aspect: in Law and Incarnation. Egypt pre-announced (προαναγγέλλω) the truth (ἀλήθεια) in figures (οἱ τύποι) and the Law pre-interpreted (προερμηνεύω) it in images/copies (εἰκόνες), bringing into being only the shadow of the things to come (τῶν μελλόντων σκιά). But the Christian initiand can discover the models of those copies (τῶν εἰκόνων τὰ μορφώματα) and the completions of the figures (τῶν τύπων τὰ πληρώματα), and, instead of shadow, the accuracy and confirmation of the truth (ἡ ἀκρίβεια καὶ βεβαίωσις τῆς ἀληθείας).[42]

Akin to Melito, pseudo-Hippolytus divides mysteries into old and new and envisages the divine economy developed over two stages, the boundary between them being the event of the Incarnation. While in the first

recalls a basic fact of mystery cults, namely that of seeing what is manifested in the ceremony. The so-called θεωροί were ambassadors or spectators at the oracles or games. See, for instance, Pl. *Phd* 58b; Pl. *Lg* 650a; D. 21.115; X. *Mem* 4.8.2; Decr.Byz. ap. D. 18 91; Plb 28.19.4; S.*OT* 1491.

[38] *IP* 7 (1-3). The verb τελεσιουργέω, especially in its participial forms as τελεσιουργόν, as well as the noun τελεσιουργία often occur, for instance, in Iamblichus's treaty *De Mysteriis*, most likely written in the same period. See *Iamblichus: De mysteriis*, E. C Clarke, J. M Dillon, and J. P. Hershbell (trans; Leiden/Boston 2004).

[39] For the religious character of πανήγυρις, see Archil. 120; Pi.*O.* 9.96; Hdt. 2 59, 58; *Th.*220. For its connection with the verb (θεωρέω), see Ar.*Pax* 342 and Decr.ap.D. 18.91

[40] *IP* 3 (28). Liddell-Scott's *A Greek-English Lexicon* translates τελετή through *rite*, esp. *initiation* in the mysteries (Hdt. 2.171; And. 1.111; Pl *Euthd* 277d; Hdt. 4.79), *mystic rites practiced at initiation* (E.*Ba* 22, 73 (lyr.), Ar.*V.* 121, *Pax* 413, 419; Id.*Ra* 1032; D.25.11; Pl *Phdr* 244e; Id. *R.*365a, *Prt.* 316d; Isoc 4.28), *a making magically potent* (*PMagPar* 1.1596, *PMagLond* 46.159, 121.872) *a festival accompanied by mystic rites* or *sacred office*, Decr. ap. D. 59.104, or *theological doctrines* (in a plural form in Chrysipp. *Stoic.* 2.17). Τελετή means 'rite' as early as the Orphic tradition from at least the fifth century B.C., as one can see in G S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1983) 221.

[41] *IP* 3 (30-31).

[42] *IP* 2 (9-10).

part of the homily, the author follows the pre-figurations of the future antitypes, in the second part he describes the mysteries of the truth (τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια):[43] Incarnation, Passion, Resurrection, and Ascension. Taking over a Pauline idea from Col 2:9, the homilist expresses the Incarnation in this way: "compressing in himself all the greatness of the divinity [...] without diminishing the glory."[44]

An important dimension of mystery ceremony regards the real participation in a sacred or consecrated substance, i.e. the process of eating the consecrated offerings (τὰ ἱερά). For the Israelites, in Pseudo-Hippolytus' view, the consecrated offerings eaten in a mystery rite consisted in the paschal lamb. But for Christians, the paschal lamb is just the figure of the Christian Pascha and Eucharist. In addition, the mystery substance Christians eat with spiritual knowledge brings death's defeat.[45] The author does not speak metaphorically in either case, but concretely. Another main element of mystery celebrations consists in the preservation of the secrets performed and contemplated in the ceremony within the group of initiated people. Now, the group is the ecclesia and the central secret is eating the Pascha or the sacred body of Christ.[46]

Pursuing this intelligible or noetic itinerary of contemplating the divine manifestations of the Logos in figures and truth, Christians turn out to be initiated in the old and new things with a sacred knowledge (οἱ τὰ καινὰ καὶ παλαιὰ μετὰ γνώσεως ἱερᾶς μεμυημένοι); in other words, of the old and new manifestations of the divine economy.[47]

E. *Mystery Exegesis in Origen's Paschal Treatise*

Mystery exegesis may be also encountered in the Origenian paschal treatise discovered at Tura in 1941.[48] According to extant vestiges, there were a few other paschal documents at the time Origen wrote his treatise.[49] Among them, those belonging to Apollinarius of Hierapolis and

[43] *IP* 7 (5).

[44] *IP* 45 (10-13): πᾶν τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν συναθροίσας καὶ συναγαγὼν [...] οὐ [.] τῇ δόξῃ δαπανούμενος.

[45] *IP* 50 (5-6).

[46] *IP* 40 and 41.

[47] *IP* 4 (1-2).

[48] See O. Guéraud and P. Nautin, *Origène. Sur la Paque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura* (Paris 1979) [abbreviated *PP*] For an extensive commentary, see H. Buchinger's monumental *Pascha bei Origenes* (Innsbruck 2005).

[49] I.e., the Paschal writings of Apollinarius of Hierapolis, Irenaeus of Lyon, Victor of Rome, Clement of Alexandria, and Hippolytus of Rome. See G. Visona, "Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della passione," *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 266.

Clement of Alexandria are fragmentary preserved in the Byzantine document entitled the *Chronicon pascale*. In spite of reduced quantity of preserved material, one can identify two new central ideas that emerged within these documents and both are preserved in the Origenian treatise.

First, while Melito's and Pseudo-Hippolytus's homilies were Quartodeciman and developed the etymology of the Greek word πάσχα from the Greek verb πάσχω (*to suffer, to be affected*), Apollinarius and Clement were anti-Quartodeciman.[50] Second, Clement had access to Philo's writings and for Philo the word πάσχα does not have its origins in the Greek πάσχω, but in the Hebrew **פסח** (*pesach*).[51] In his turn, Origen perhaps inherited these two ideas from Clement, namely the anti-Quartodeciman position and the idea that πάσχα means "crossing," or "passage."

It seems that the conception of Pascha as passage was a Jewish common place, as far as Josephus translated it by ὑπερβασία (trespass),[52] Philo by διάβασις (crossing over) and διαβατήρια (crossing),[53] while Aquila rendered it with ὑπέρβασις.[54] Either from Clement or directly from Philo, Origen took over the term of διάβασις.[55] In fact, the Greek word πάσχα represents a transcription of the Aramaic **פסחא**, *pasha*.[56] Again, through the same Clement or from the original source, Origen took over the Philonian idea that πάσχα refers allegorically to the passage from the sensible to the intelligible world.[57] It is worth mentioning that, to a certain extent, this idea is also implied in the tradition that originates in Melito, as we have seen in Pseudo-Hippolytus (e.g. *IP* 3:30-31; 7:1-3).

Scholars have emphasized Clement's mystery exegesis especially present in *Protrepticos* and *Stromateis*. Since mystery exegesis appears to

---

[50] *Chronicon pascale*, PG 92.80c-81a.

[51] Philo, *Congr.* 100-106. For Clement, see *Chronicon pascale*, PG 92.81a-c. Moreover, according to Eusebius' testimony (*HE*, IV,26,4; VI,13,9), Clement also wrote a treatise entitled *Peri Pascha* and used, for its redaction, Melito's treatise with the same title, *Peri Pascha*. For **פסח**, see L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamentis* (Leiden: E J. Brill, 1958) 769: nif.: *grow lame*; qal: 1. *be lame, limp*; 2. *limp over at, pass over, spare* (as in Ex 12:13,23,27); nif. impf.. *be lamed*; pi. impf.: *limp (worshipping) around* (1 Kg 18:26).

[52] *Ant.* II, 313.

[53] *Leg.* iii, 94,154,165; *Sacrif.* 63; *Migr.* 25; *Her.* 192, *Congr.* 106; *Spec.* ii,147.

[54] F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I (Oxford, 1875) 100.

[55] Clement, *Str.* II, XI, 51,2. The link between the meaning of Pascha and passage can be encountered in rabbinic traditions, for instance in *Mishnah Pesahim* X.5 and *Exodus Rabbah* 12.2, and also in Melito's *PP* 68 (472-476).

[56] O. Guéraud and P. Nautin, *Origène*, 114. Cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, II (New York 1950) 1194 In these writings, **פסח** means Passover festival, Passover sacrifice or Passover meal. The form in discussion, **פסחא**, can be found in Targ.O. Ex 12:11; Targ. II Chr. 30:18; Y.Sabb. 8; Targ. I Sam 15:4.

[57] Philo, *Spec.* II,145-147; *Mos.* II,224; *Her* 192; *Migr.* 25; *Quaest. Ex.* 4-19.

be an Alexandrian topos from Philo to Clement, one may suppose that the tradition of this exegesis inspired Origen's enterprise as well.[58] K. J. Torjensen's article "The Alexandrian Tradition of the Inspired Interpreter"[59] is of considerable help for the present investigation. The Alexandrian interpreter, in fact, has a prophetic function. Through the study of Scripture, the interpreter becomes a visionary of the things divine and able to mediate or disclose divine knowledge. As Torjensen explains that mentality:

> Origen, as exegete, has penetrated the divine mysteries of Scripture, because he has lived the life of a prophet, the holy life. Like the prophets he has undergone, experienced and exemplified the transformative process created by knowledge of the divine.[60]

1. Paschal Mystery Exegesis and the Eucharistic Sacrifice

Scholars have also shown that Origen is indebted to the bishop of Sardis for different aspects of his hermeneutics.[61] The exegesis as a mystery performance at the Paschal feast might also be of Asia Minor inspiration. According to Origen, the ἱεραὶ γραφαί describe how God ordered to the ancient Israelites to fulfill a sacred service (ἱερουργία) and a sacred sacrifice (ἱεροθυσία) in a mystical way (μυστηριωδῶς).[62]

As for the new mysteries, the Alexandrian preserves the traditional distinction between type/figure and antitype/truth and makes the following Eucharistic statement:

> We have to sacrifice the true lamb (πρόβατον) in order to be sanctified / consecrated priests (ἱερωθῶμεν) or to come closer to the priestly status and have to *burn* and *eat* his flesh. [...] He Himself says that this Pascha is not sensible (αἰσθητόν) but intelligible (νοητόν): *If you do not eat my flesh and drink my*

---

[58] Bouyer, *The Christian Mystery*, 138-148.

[59] See K. J. Torjensen, "The Alexandrian Tradition of the Inspired Interpreter," *Origeniana Octava* (Leuven 2003) 287-99.

[60] Torjensen, "The Alexandrian Tradition," 295.

[61] Campbell Bonner emphasized the Melitonian inspiration of the Origenian passage *HLv* X.1, where Origen describes the relation between the Old and New Testament through the image of the preliminary sketch; see *The Homily on the Passion by Melito, Bishop of Sardis* (Studies and Documents XII; Cambridge 1940) 56-72. In a similar way, Jean Daniélou proved that Origen quoted the Sardisian a few times, e.g. in *CPs* III.1, *CGn* I.26, or *CMt* X.9-11 ("Figure et événement chez Meliton", in *Neotestamentica et patristica* [Leiden 1962] 290-292). The large amount of Melitonian themes, and especially their diversity, and that of the Origenian treatises in which they have been taken over, may constitute an argument for the idea that the bishop of Sardis was an important theological authority for the great Alexandrian.

[62] Origen, *Peri Pascha* 39 (9-29).

blood, you will not have life in yourself (Jn 6:53). Should we eat His flesh and drink His blood in a sensible way? But if He speaks in an intelligible way, then Pascha is not sensible, but intelligible.[63]

In this fragment, the Christian Pascha is identified with the Eucharist, and the Jewish Pesach consequently becomes the type of the Christian Eucharist. Origen then inserts his exegetical vision in this liturgical or ritualistic context. If one takes a look at the goal of the Paschal ritual, one can notice that the participants in this ritual (expressed in the plural first person) have to become consecrated priests or sanctified, or at least closer to the priestly status. The verb exploited in this context is ἱερόω, which means, in the active voice, ""to make holy, to consecrate to the gods," while in the passive voice, as in the present passage, has the meaning of "being a consecrated priest."[64] The conception most likely recalls the idea of universal or general priesthood (e.g. 1 Pt 2:5), as long as every partaker of the Eucharist actually sacrifices (θύω) and eats Christ's body.

Furthermore, Origen associates another Eucharistic theme with the Paschal context: Those who eat the sacred body will receive life, while those who do not eat will not have any defense before the angel of death which is called here with a term from the Epistle to the Hebrews 11:28, "the destroyer" (ὁ ὀλοθρεύων).[65] Origen further operates with a new distinction among those who will survive the destroyer, putting forward the degrees of advancement in mysteries. First are the perfect ones, those who fight for their purity and eat from the lambs' flock and wheat bread. This food is purer and more appropriate to those who live spiritually (λογικῶς, more precisely, akin to the Logos). They are followed by those still under sin and eating from the kids' flock and barley bread.[66]

2. Mystery Exegesis and Paschal Liturgical Context

Origen also associates with the Paschal context an exegesis focused on Scripture: "If the lamb is Christ and Christ is the Logos, what is the flesh of the divine words in that case if not the divine Scriptures?"[67] A

---

[63] Origen, *PP* 13 (3-35). On passage 26, he explains how the flesh, i.e. the Scripture, does not have to be eaten green, which means literally interpreted, but burned on the fire of the Holy Spirit, and in this way spiritually read.

[64] Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, v.I, p.823. For textual references, see Pl *Lg.* 771b; *Inscriptiones Graecae, Voluminum* ii *et* iii, ed. J. Kirchner, 1126.16; *Berl Sitzb.* 1927.8; Aeschin. I.19.

[65] Origen, *PP* 14. (10, 13).

[66] Origen, *PP* 23.

[67] Origen, *PP* 26 (5-8).

few pages further, he states with more confidence: "we participate in Christ's flesh, this is the divine Scriptures."[68] One may notice that, for the Alexandrian theologian, the exegetical process was not one of accumulating new data, but one of participating in a mystery wherein the initiand becomes capable of eating the intelligible flesh of God.[69] Moreover, he further develops this idea making a parallel to the mystery idea of the dismembered deity.[70] According to him, only those who struggle towards eating the 'entrails' (τὰ ἐντοσθίδια) of the divine body will be able to see (ὄψονται) the depths of God (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ).[71] He further clearly specifies the idea that the one who eats the entrails of the divine body becomes an initiate in the mysteries (ὁ ἐν μυστηρίοις μυούμενος).[72]

Employing mystery terminology, Origen sets his discourse in a Greek mystery framework. Nonetheless, in spite of the mystery terminology present in the text, the content is Christian-liturgical, and the context in which Origen places his discourse is also Christian, very similar with those of Melito, Pseudo-Hippolytus, and Clement. Expressing Christian cult in mystery terminology, Origen has a double discursive intention: Christian cult is also a mystery and, moreover, it is a superior mystery. One can reasonably suppose that Melito, Pseudo-Hippolytus, Clement, and Origen had the narrative strategy as in the case of taking over Greek philosophical terminology, namely polemicizing against the Greek communities that constituted their environment at the time. Consequently, their strategy towards Greek philosophy and mysteries was one of borrowing terminology and claiming that Christianity is the true philosophy and the receptacle of the highest mysteries.[73]

---

[68] Origen, *PP* 33 (1-3).

[69] For the Dionysian ritual of eating raw flesh, distributed in many parts, see Clement's *Protreptikos* II. 12.2. Cf. Pseudo-Hippolytus, *IP* 23-28.

[70] As Burkert affirms: "The basic idea of an initiation ritual is generally taken to be that of death and rebirth" (Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 99). He further gives examples from various mystery cults such as Isis and Osiris, Dionysos and Persephone. The Mithraic monuments also "indicate that the day of the initiation ritual was a new birthday; the *mystes* was *natus et renatus*." Burkert, 100). Cf. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth* (New York 1975, c1958).

[71] Origen, *PP* 31 (17-19). Cf. Ps.-Hippolytus, *IP* 29.

[72] Origen, *PP* 31 (23-24).

[73] One may notice that the Greek mystery and philosophical themes and terms are not the only instruments through which Origen builds his exegesis in *Peri Pascha* He employs Jewish or Jewish-Christian ascetic themes and terminology as well. To overcome sensoriality and to avoid sexuality (see pages 35-37) as preparation for eating Pascha, or to participate in the heavenly mysteries, all of these are features belonging to the Jewish ascetic and ascensional framework. Torjensen's position is emblematic in expressing interpreter's ascension and transformation: "The myth of ascent provides a locative framework in which the teacher is «translated» into the realm of the divine and through proximity to the divine is assimilated to the divine and then returns as a mediator. This transmigration or translo-

In his text, Origen assumes that Christians take part in Christ's body in varying degrees: part of them in the head, others in the hands, feet, chest, entrails or viscera.[74] There are, therefore, different degrees of initiation and those who eat the viscera reach the highest level, becoming initiated in the meaning (λόγος) of the mystery of Incarnation, which is cardinal.[75] Thus Origen can conceive of a hierarchy among paschal mysteries. While the Old-Testament Paschal mysteries (*mysteria paschae* [in Lat.]) have been changed at the coming of the New Testament, the New-Testament mysteries (*mysteria* [Lat.]) will be removed, in their turn, at the time of resurrection.[76]

The Origenian exegetical itinerary, as well as the Melitonian one, displays and make discernible the manifestations of the Logos in Scriptures. It is a way by which the words of the sacred text turn into transparent enigmas and mirrors of the things to come. (Here the Alexandrian recalls the famous 1 Cor 13:12.) In Origen's view, the flesh, blood, and bones, which have to be eaten, represent symbolically the elements of the sacred text through which the heavenly realities may be envisioned. While 'bones' refer to the words (αἱ λέξεις) of Scripture and 'flesh' to the meanings (τὰ νοήματα), 'blood' is the faith which saves from the 'destroyer'.[77] The parallel to the myth of the dismembered deity carries on with the idea of a new birth (παλιγγενεσία). For Origen, the true Pascha has to refer, in a spiritual way, to the passage from darkness to light, which is a new birth (γένεσις).[78] The meaning of a new birth cannot be different from the passage to a perfect behavior (τέλεια πολιτεία) and a perfect love (τέλεια ἀγάπη), which may start from this earthly existence.[79]

3. Typology vs. Allegory in Paschal Mystery Exegesis?

The goal of this study does not justify further detailing of the Origenian exegesis, which has been explored by so many previous schol-

---

cation of the teacher renders him godlike. Philo, Clement, Origen, Valentinus used this myth to imagine a cosmology that orients the human toward the divine and to imagine a process of ascent which orients the soul's transformative ascent or return to its original nature." (Torjensen, "The Alexandrian Tradition," 295).

[74] Origen, *PP* 30 and 31.

[75] Origen, *PP* 31 (25-27).

[76] Origen, *PP* 32 (20-28). As de Lubac noticed in his *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 2002) 219, the idea of the three Pascha (Jewish, Christian, and heavenly) comes forth in other Origenian writings, too, such as *HNm* XI.4, *CMt* 80, or *CIo* X.16.18.

[77] Origen, *PP* 33 (20) – 34 (2).

[78] Origen, *PP* 3 and 4.

[79] Origen, *PP* 4 (36) – 5 (2).

ars.[80] However, an important issue that requires further attention regards the relationship between mystery exegesis and Origen's general exegetical view.[81] According to his theory of the triple sense, Origen distinguishes between the literary/historical, moral/psychological, and allegorical/spiritual/mystical exegesis.[82] The last of these is the most important for the present investigation. The concept that Scripture is abundant in mysteries permeated by the Holy Spirit, and that exegesis produces a change within the initiated interpreter occurs also in Clement,[83] from whom Origen most likely took it.[84]

Could one qualify the typological exegesis of Origen's *Peri Pascha* (where the word "allegory" does not occur, just as it does not occur Melito and Ps-Hippolytus) as different from allegory, as in Daniélou's solution, or identical, as in de Lubac's position? Or, finally, could one make a distinction between the horizontal and the vertical dimensions, as Crouzel proposes? In Origen's view, the end of mystical initiation is not obvious in terms of horizontal or vertical spatiality. There are fragments in which Christ is encountered on earth where his body is consumed, similar to the texts of the two Asia Minor theologians, and fragments in which the vertical dimension is evident, as well as the implied allegory.

Consequently, on the one hand, Origen preserves the mystery exegesis developed by the Asia Minor theologians. On the other hand, he empha-

---

[80] For a thorough presentation and a very comprehensive bibliography on Origen's exegesis, see, for example, C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis* (vol. I; Leiden / Boston 2004) 536-574.

[81] It is worth mentioning that Origen did not write his *Peri Pascha* in his youth, but the work represents a mature undertaking, done during his stay in Caesarea between 235-248; i.e. between the writing of his commentaries on John and those on Matthew, most likely around 245 (Guéraud and Nautin, *Origène*, 109).

[82] Cf. Origen, *Prin* IV. 2.4-6; *HGn* II.6 etc. For contemporary scholarship, see for example Crouzel, *Origen*, 111-140; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I Les Pères grecs et orientaux* (Paris 1980) 115-126; R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (Richmont 1959).

[83] Cf. de Margerie, *Introduction*, 95-112. Analyzing Clement's exegesis, de Margerie states: "Pour dégager la signification et la vie cachées sous cette parole [Christ's word], le croyant doit s'assimiler à ces vérités, se purifier par la pratique des commandements pour participer à la sainteté de Dieu." (de Margerie, *Introduction*, 97). For textual data in Clement, see *Str.* V. 24.1; 25.1; 56.2-57.2; 93.4; VI. 124.4-6; 126.1-4; 127.4; 131.3-5.

[84] As Crouzel formulates, using categories of Platonic origins, 2 Cor 3:18 "is for the Alexandrian the origin of the theme of transforming contemplation [of the Logos in Scriptures], that is the shaping of the contemplator to the image of the contemplated by a kind of spiritual mimesis (*Origen*, 68)." See also Couzel's *Origène et la "connaissance mystique,"* (Paris 1961) 324-70, 400-9, and H. von Balthasar's "Le Mysterion d'Origène," *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936) 513-62 and 27 (1937) 38-64. Cf. Vlad-Mihai Niculescu, *Origen's Mystagogic Paideia* (Piscataway, NJ 2008, forthcoming).

sizes more powerfully the Platonic distinction between the sensible realities and their intelligible models.[85]

An important observation is that the vertical dimension cannot be found in the Pauline fragment about allegory, where the two wives of Abraham refer to the Old and New Testament (Gal 4:20-24). Due to its very large original sense ("speaking about something else"), the notion of "allegory" has, therefore, a broader extension than that of "typology." Perhaps a more suitable distinction to the textual data is that which F. M. Young employs, namely typology is a form of allegory.[86] For this reason, allegory can incorporate typology as a genus incorporates a species. From a historical perspective, the extensive Alexandrian use of allegory brought a larger hermeneutical freedom than the Asia Minor theologians did. But this freedom at times brought speculative constructions lacking a sound connection with the biblical text.

However, according to one of Burkert's illuminating insights, any allegory in a religious context is mystical, as Demetrius and Macrobius illustrate.[87] In this way, the typology used in a mystery context, including those of the three Christian authors analyzed in this article, might also be considered an allegory.

F. *Concluding Remarks*

The chain of argument of the present paper leads to the tentative conclusion that biblical exegesis in the Paschal context of the first three centuries in Asia Minor and Alexandria was part of a complex liturgical-exegetical system. Within that context, it was not a mere pious reading or an intellectual exercise but rather a cultic investigation through which the one who does the hermeneutical task undergoes transformation and encounters the concrete manifestations of the Logos. It seems that it played a similar role with the transmission and explication of the ἱεροὶ λόγοι in the mystery cults.

[85] E.g. *CC* 2, *CIo* I.24. Certain Platonic distinctions (especially that between paradigm and copy) also occur in Melito (e.g. *PP* 37-39) and Pseudo-Hippolytus [e.g. *IP* 2 (1-8); 6 (8-10)]. Moreover, the last one also discloses the idea that the mystery exegesis translates the exegete from the sensible to the intelligible world [*IP* 3 (30-31); 6 (8-10)].

[86] F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of the Christian Culture* (Cambridge 1997) 198. On page 201, Young also underlines certain species of typology: exemplary (biographical), prophetic (historical), spatial, and recapitulative.

[87] Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 78-82. Demetrius, in his *On Style* 101 (300 BC – 100 AD), states that "the mysteries too are expressed in the form of allegory, in order to arouse consternation and dread, just as they are performed in darkness and night." Macrobius, in *S. Sc.* 1.2.17f, concurs. "Thus the mysteries themselves are hidden in the tunnels of figurative expression." See Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 79.

Moreover, the Asia Minor theologians developed a theory of two mysteries or series of manifestations of the Paschal mystery where the typology had the function of connecting the two series. On the basis of Burkert's understanding of allegory, one may also affirm that the typology used in a mystery context is a form of allegory.

Origen, in his turn, probably took over the mystery exegesis of Pascha from diverse media, such as Philo, Clement, and Asia Minor theologians and developed it in connection with, if not even within the context of, the Paschal feast. The Alexandrian theologian employed in his *Peri Pascha* the two mysteries theory together with the theory of types. In addition, Pseudo-Hippolytus and Origen elaborated Eucharistic features in connection with the feast of Pascha.

Generally speaking, it might be suggested that Melito, Pseudo-Hippolytus, and Origen associated the Paschal liturgical event with an exegetical moment in which, as in a dramatic performance, the audience was asked to discover and contemplate God's manifested mysteries in Abel's, Isaac's, Jacob's, or Joseph's sufferings, in the sacrificed lamb and the salvation from Egypt, as well as in Christ's Incarnation, salvific Passions, Death, Resurrection, and Ascension. Paschal exegesis was therefore not an abstract ratiocination, but a cultic activity, which should involve Christ's contemplation.

Marquette University
Coughlin Hall 100
Milwaukee, WI 53201-1881
U.S.A.

Dragoş-Andrei Giulea

Summary

The present article poses the hypothesis that three of the earliest Paschal writings, the first belonging to Melito of Sardis, the second to an anonymous author whom scholars conventionally call Pseudo-Hippolytus, and the third belonging to Origen, may testify to a special exegetical practice. Besides the fact that all three works were part of, or at least had a strong connection with, the complex liturgical feast of Pascha, they also consist in detailed commentaries on Exodus 12 and share various elements such as mystery language and typological parallels. However, the key common element the present paper emphasizes is that the exegetical exercise at the Paschal Festival in the first three centuries in Asia Minor and Alexandria was not conceived of as mere reading and rational enterprise, but rather as a mystery performance through which the one who does the hermeneutical task suffers personal transformation and encounters the concrete, effective though noetic, manifestations of the Logos. It was pivotal for Melito and Pseudo-Hippolytus and probably developed as a polemical reaction to the pagan mysteries practiced in Asia Minor. Origen most likely took over this kind of exegesis from an ongoing tradition, probably *via* Clement, and also articulated it in a complex elaboration in which the elements of Pascha, liturgy, mystery, and exegesis intertwine.

Tedros Abraha

Il *Mälkə'a Maryam* I (Effigie di Maria I)

Autore e Sitz-im-Leben dell'Effigie di Maria I

Generalmente si suppone che l'autore del *Mälkə'a Maryam* I[1] sia Aṣe (il re) Bä'ədämaryam (1468-1478)[2]. Ci sono però alcune fonti che attribuiscono la paternità dell'inno al re Naod († 1508), per esempio: EMML 6536, f. 37b[3]. Un'analisi interna del carme, come la stanza 10: "Liberami dalla disgrazia e sottraimi dal pianto perché è grande il dolore del mio cuore", suggerisce come cornice storica dell'Effigie momenti di difficoltà e di prova. Si tratta dunque di un contesto storico e di condizioni sociali simili a quelli di molte altre composizioni mariane[4]. Oltre alla presente, ci sono diverse altre effigi dedicate alla Madonna[5]. Nella voluminosa silloge delle effigi pubblicata da Täsfa Gäbräsəllase[6] c'è un totale di tre inni che portano il titolo di *Mälkə'a Maryam*[7]. La seconda e la terza

[1] Nel repertorio di M. Chaîne, "Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe", in ROC 18 (1913), pp. 183-203 e 337-357, questa effigie è stata registrata come n. 172 e n. 220.

[2] Getatchew Haile, "Makers of History in the Ethiopian Church» in *Études éthiopiennes* Vol. I. *Actes de la Xe conférence internationale des études éthiopiennes. Paris 24-28 août 1988*, Paris 1994, p. 371 (testo), p. 373 (traduzione) .

[3] Non ci sono ancora cataloghi pubblicati con l'EMML 6536. Cf. anche C. Conti Rossini, "Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'Ecciaghié Filpòs", *Rendiconti della Reale Accademia Lincei*, 5.26 (1917), p. 711.

[4] Ad esempio, il *Səbḥatä Fəqur* = "La Lode del Diletto" composto dal re Zär'a Ya'əqob (1434-1468), cf. O. Raineri "L'inno mariano etiopico 'Beṣe'et anti' (Beata sei) del 'Sebḥata Fequr' (Celebrazione del diletto)" in OCP 52 (1986), pp. 421-431, qui p. 422; Tedros Abraha, "I Canti del tempo dell'Assunta nel Rito etiopico" in *Marianum: Ephemerides Mariologiae* 169-170 (2006), pp. 153-206, qui pp. 167-178.

[5] Nel presente lavoro, al titolo "Effigie di Maria" è stata aggiunta la cifra latina "I". In tal modo si è voluto distinguere questa composizione dalle altre che portano il medesimo titolo e sottolineare che questa è una delle effigi mariane più conosciute e usate nella liturgia.

[6] **መልክአ ፡ ጉባኤ ። (ምዕላድ ፡ ጸሎት) ። አአ ፡ ፲፱፻፸፭ ዓ.ም** = Sinodo delle effigi. (Raccolta di preghiere). Addis Ababa 1983 CE.

[7] A. Dillmann presenta come Effigie di Maria, quella che in realtà è l'Effigie del Patto della Misericordia (**መልክአ ፡ ኪዳነ ፡ ምሕረት**), cf. A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica*,

OCP 74 (2008) 49-69

effigie appaiono sotto i titoli di *Mälkə'a Maryam dagmit* (Effigie di Maria seconda) e *Mälkə'a Maryam salsit* (Effigie di Maria terza). La terza effigie è seguita dalla specificazione: *(Mäṣəḥätä Ra'əy)* = Specchio della Visione. L'*incipit* di *Mälkə'a Maryam dagmit* (Effigie di Maria seconda) è: **እትፌሣሕ ፡ ማርያም ፡ በልደትኪ ፡ ወእሴፎ ፡ ተስፋ ፡፡** = mi rallegro, Maria, per la tua nascita e spero fermamente[8]. Il cantico consta di ventisei stanze. La terza effigie di Maria esordisce lodando il nome della Madonna: **ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምኪ ፡ ዘያስተፌሥሕ ፡ ሕሊና ፡፡** = salute alla memoria del tuo nome che rallegra la mente. Si tratta di un inno elegante e complesso che si articola in sessantaquattro stanze.

Testimoni dell'effigie di Maria I fino al sec. XVIII

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana:
- Cerulli etiopico 150, 1 XVIII sec.[9].
- Comboniani etiopico 150 (F 28). XVII/XVIII sec. (?)[10].

Collegeville, Hill Monastic Manuscript Library, EMML:
- 2706, 6. XVIII sec. Cf. Getatchew Haile – Macomber, vol. VII, 1983, p. 103[11].
- 3997, 22. XVII sec. Cf. Getatchew Haile, vol. IX, 1987, p. 282.
- 4430, 1. XVIII sec. Cf. Getatchew Haile, vol. X, 1993, p. 148.
- 4784, 8. XVIII sec. Cf. Getatchew Haile, vol. X, 1993, p. 310.

Londra, British Library:
- Or. 539, 7c. XVII/XVIII sec. Cf. Wright 1877, p. 78.
- Or. 558, 1. Datato: 1630 CE. Cf. Wright 1877, p. 103[12].

Lipsia 1866, pp. 136-146. La voce "Mälkə'a Maryam" in EAeth 3 (2007), pp. 708-709, sembra riflettere la medesima mancanza di chiarezza. L'Effigie del Patto della Misericordia è stata tradotta da O. Raineri, "L'effigie di Maria «Patto di Misericordia». Note per un «Mariale Aethiopicum»", in *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989), pp. 92-109.

[8] Letteralmente: spero la speranza.

[9] Cf. E. Cerulli, *Inventario dei manoscritti Cerulli etiopici, Introduzione, Integrazione e indici* [= ST 420], a cura di O. Raineri, Città del Vaticano 2004, p. 108.

[10] All'interno di questo codice ci sono due fogli di carta (uno grande e l'altro molto più piccolo) e non un solo "foglietto" come si legge nella descrizione del codice, cf. O. Raineri, *Codices Comboniani Aethiopici*, Città del Vaticano 2000, p. 152. Nel foglio più grande (ignorato dal catalogatore) si legge: **መልክዓ ፡ ማርያም** si chiama anche **መልክዓ ፡ መልክዕ** (= "L'Effigie dell'Effigie", probabilmente con il senso di "Effigie per eccellenza").

[11] Nel vasto catalogo EMML purtroppo le effigi sono accompagnate dal riferimento alla numerazione del prezioso repertorio di Marius Chaîne soltanto a partire dal volume V. Inoltre, il catalogatore dei volumi precedenti non ha fornito gli *incipit* delle varie effigi mariane per cui è impossibile sapere a quale di esse la descrizione si riferisca. Per poterlo fare bisogna accedere al codice interessato.

Or. 576, 5. XVIII sec. Cf. Wright 1877, p. 131.
Or. 578, 17. Datato: CE 7138 = 1646 AD. Cf. Wright 1877, p. 120.
Or. 581, 2m. XVIII sec. Cf. Wright 1877, p. 130.
Or. 730, 3. XVIII sec. Cf. Wright 1877, p. 197.
Additional 16239. Non datato[13].

Parigi, Bibiliothèque Nationale
Éth. 60. XVIII sec.[14].

Wien, Hofbibliothek
Aeth. 17, 15. XVII sec. ca.[15].

Uso liturgico e motivi teologici dell'Effigie di Maria I

L'Effigie di Maria I che spesso, in diverse edizioni tascabili, si trova in coppia con l'effigie di Gesù[16], oltre all'ampio uso nella preghiera personale, nel calendario liturgico *gə'əz* si canta in tono *'əzəl*[17], almeno nelle seguenti circostanze: il giorno 21 di ogni mese (*Bä'alä Maryam* = la festa della Madonna); la festa del suo Concepimento = *Ṣənsäta* (7 nähase = 13

[12] Alla fine di questo codice, nel f. 201a, c'è una nota che dice che il manoscritto è stato scritto nel monastero di Santo Stefano a Roma, da Abba Habta Maryam, nel 1640 AD quando il papa era Urbano VIII. Cf. Wright 1877, p. 103.

[13] Cf. A. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur,* III: *Codices Aethiopicos amplectens*, Londini 1847, p. 57: 70,1. Il catalogatore osserva che l'effigie consta di 58 stanze.

[14] Cf. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877, p. 78: 69,4.

[15] N. Rhodokanakis, *Die äthiopischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Wien 1906, p. 63.

[16] Le due composizioni possono essere considerate come sorelle gemelle. Per l'effigie di Gesù, cf. Tedros Abraha, "L'Effigie di Gesù" in OCP 71 (2005), pp. 97-120.

[17] Nel canto etiopico ci sono tre tipi di melodie, "divinamente ispirate" al fondatore dell'innodia etiopica Yared (Yared, secondo la tradizione è nato ad Aksum nella prima metà del VI secolo circa. Cf. Sergew Hablesellase, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972, p. 164). Esse si chiamano: *gə'əz*, *'əzəl*, *araray*. La prima viene designata *gə'əz*, una melodia difficile, piuttosto arida, che secondo gli esperti del campo "impegna molto la gola", si utilizza soprattutto durante i periodi penitenziali. Cf. K. K. Shelemay, "Gə'əz" in EAeth 2 (2005), pp. 735-736. Il secondo tipo di melodia, l'*'əzl* è più elaborato del *gə'əz*. Il significato del termine è poco chiaro e quindi suscettibile di svariate letture. Si utilizza per il canto di festività annuali e negli Inni della Settimana Santa. Cf K. K. Shelemay, "'Əzəl" in EAeth 2 (2005), pp. 480-481. Abbiamo infine l'*araray*, un canto dolce, che viene fatto derivare dal verbo *gə'əz*, *araḫrḫa* che significa "intenerire, commuovere", cf. DL, col. 292; Habtamaryam Wärqnäh, *Ṭəntawi Yä'Ityoppya Təmhərt* (Insegnamento tradizionale dell'Etiopia), Addis Ababa 1972 (CE), p. 76; K. K. Shelemay, "Araray" in EAeth 1 (2003), p. 312. Un'eccezione alla prassi di cantare le effigi secondo la melodia *'əzəl* è il tempo della Quaresima e le due settimane di digiuno e di suppliche in preparazione all'Assunta o *Zämänä Fəlsäta*. Durante questi periodi la melodia prevista è l'*araray*.

agosto); della sua Nascita = *Lǝddäta* (1 gǝnbot = 9 maggio); del suo Ingresso al tempio = *Bä'ata* (3 taḫśaś = 12 dicembre)[18]. Non si canta questa effigie durante il *Zämänä Fǝlsäta* = il periodo di preparazione per la festa dell'Assunta, nel mese di agosto.

I *motivi teologici* che peraltro accomunano questo splendido carme ad altri testi mariani sono tanti e sono formulati in maniera incisiva. Uno dei maggiori sforzi del compositore è quello di sottolineare il singolare legame che unisce Dio ad una comune mortale. L'Effigie introduce Maria come "la sala" nella quale Dio decide di alloggiare (stanza 2). Incuriosisce il compositore e lo riempie di stupore il fatto che un essere umano abbia potuto "sopportare" il fuoco della divinità, senza esserne divorato. Molto spesso, la figura impiegata per descrivere la simbiosi fra il divino e l'umano in Maria è la ben nota immagine del roveto ardente di Esodo 3,2 (stanza 45)[19]. L'Effigie utilizza anche altre figure che illustrano il mistero della Vergine che ha la straordinaria prerogativa di ospitare nel suo seno il fuoco della divinità. Molto eloquente a questo proposito quanto leggiamo nella stanza 19: "Salute alla tua schiena più grande del dorso dei cherubini: pur portando il fuoco sulle spalle, non bruciò per il calore della sua fiamma", oppure: "Salute al tuo petto, mensa del fuoco della divinità" (stanza 20). Sulla stessa lunghezza d'onda: "Salute alle tue mammelle che fecero perfettamente scorrere il latte della verginità nella bocca di Dio" (stanza 29). Come in tutta la spiritualità e mariologia etiopica, anche in questa Effigie la verginità di Maria[20] è un aspetto fondamentale e mai abbastanza esaltato dalla bocca delle creature terrene e celesti. L'Effigie tesse con delicatezza e sobrietà le lodi di Maria, riconoscendole le virtù "di purezza e di santità" (stanza 5); la chiama "dimora di santità" (stanza 15). Nella nostra Effigie, la Madonna non appare come una dispensatrice "autonoma" di favori celesti, isolata dal Figlio. In questo senso è molto significativo quanto leggiamo nella terza stanza:

> Maria vergine, pura nel corpo e nell'anima:
> onde mi purifichi dall'immondezza con le braci della sua santa eucaristia,
> comanda al serafico sacerdote celeste.

---

[18] K. S. Pedersen, *Gli Etiopi*, Città del Vaticano 1993, pp. 165-166.

[19] I Miracoli di Maria dicono esplicitamente che il roveto ardente visto da Mosè era la figura di Maria vergine, genitrice di Dio. Cf. *Tä'ammǝrä Maryam*, pp. 61-62. Si può affermare che non c'è composizione mariana che non usi questo motivo. C'è comunque da precisare che Cirillo d'Alessandria, che è sicuramente la fonte primaria dell'ermeneutica etiopica di Es 3,2, legge il roveto ardente in chiave cristologica. Cf. *Quod Unus sit Christus* in PG 75:1293. Cf. S. S. Mckinion, *Words, Imagery, & the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Leiden 2000, pp. 36-37; 173-174.

[20] La verginità della Madonna (dopo quella del Signore) è stata un'impareggiabile fonte di ispirazione, punto di partenza e sospirato traguardo per i monaci e motivo di ammirazione per i coniugati.

Il compositore non perde mai di vista la sorte di Maria, perennemente unita al mistero del Figlio, come si legge nell'ottava stanza:

Salute alle tue guance che bruciarono per il calore delle lacrime
quando i figli di Rachele e di Lia[21] crocifissero il tuo primogenito.

Secondo la visione di questo carme, il vincolo che unisce Maria e il credente è la sua tenerezza materna, la sua cura attenta a tutti gli aspetti della vita del fedele. Lo dimostrano i sentimenti con i quali il credente si permette di rivolgersi a Lei, come: "Donami salute come fa la mamma con il suo pargolo" (stanza 46); oppure: "Maria, per un attimo mostrami il tuo volto perché possa sussurrarti una parola che nessun altro può ascoltare" (stanza 51). Il poeta nella stanza 32 invoca: "Maria vergine, paradiso dei figli prediletti". Il rapporto che intercorre fra la Madonna e il credente è un rapporto fra la purezza incarnata ("pura nel corpo e nell'anima" stanza 3) e il peccatore, con tutti i suoi difetti e disagi. Sono commoventi gli ultimi due versetti della stanza 11:

– se la mia faccia è ricoperta con la vergogna del peccato
Madre sua (di Cristo)! vieni presto a consolarmi.

Maria è "il tesoro, la provvista del povero" (stanza 20); "la dispensatrice di pace e di speranza" (stanza 21); "lampada nella foschia" (stanza 28); "paradiso dei figli prediletti" (stanza 32); "porta del mattino" (stanza 10); "Maria (sei il) sabato del riposo di coloro che sono logorati dalla fatica" (stanza 56).

Linguaggio dell'Effigie di Maria

In questo cantico, spicca l'abbondante uso di immagini veterotestamentarie per descrivere il mistero della Vergine[22]. Oltre alla Bibbia ed alla letteratura patristica a lui disponibile, la fonte di cui il compositore si è ampiamente servito sono senza dubbio i commentari ai testi biblici ed extra-biblici[23]. Attingere all'Antico Testamento per illustrare le realtà

---

[21] Gen 29,16.

[22] Il Cantico dei Cantici è la miniera privilegiata dalla quale gli autori delle composizioni mariane mutuano una vasta gamma di termini e di immagini. Per il ruolo svolto dal Cantico dei Cantici nell'innografia mariana etiopica, cf. l'ampia opera di A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919.

[23] Da rilevare, per inciso, che in Etiopia per acquisire una certa *forma mentis* ermeneutica non è indispensabile frequentare le scuole esegetiche tradizionali. Diversè nozioni vengono impartite durante i periodi forti dell'anno liturgico. Ad esempio è una prassi

del Nuovo fa parte di una prassi ermeneutica ben radicata nell'esegesi etiopica. In linea con la tradizione alessandrina (soprattutto con Origene), l'ermeneutica etiopica legge detti, fatti e personaggi dell'Antico Testamento come ombra, figura e profezia del Nuovo[24]. È un dato di fatto ampiamente documentato dai commentari su testi non solo biblici, ma anche patristici, monastici e liturgici, che, ovunque possono, gli interpreti etiopici allegorizzano, e allegorizzano tanto. Maria è "un luogo privilegiato" come soggetto di lettura allegorica. Oltre ai già menzionati *andəmta* o commentari tradizionali, un altro testimone di grande autorevolezza che predilige l'interpretazione allegorica è il *Dəggwa*[25], il corposo Innario dell'intero anno liturgico, secondo la tradizione, composto su ispirazione divina da Yared (VI secolo), il padre della musica sacra *gə'əz*. Nel *Dəggwa* le rappresentazioni allegoriche della Madonna sono semplicemente innumerevoli. La nostra Effigie rientra quindi in questo grande alveo ermeneutico. Essa dice, per esempio, che Maria è "l'arca della legge della tenda dell'incontro" (stanza 12); "candelabro della luce di vita" (stanza 14); "parola sapiente di Giuditta" (stanza 25); "monte di Elia, profeta del sussurro" (stanza 27); "arcobaleno" (stanza 46).

Meritano un appunto alcune rielaborazioni dei testi della Scrittura, quali l'ardito accostamento di 1Sam 6,10-12 che il compositore effettua nella stanza 47: "Maria Sion[26], arca della parola di giustizia, metà di venti[27]: come le vacche hanno amato più te che non i loro vitelli, così io ti ho amato". Simili (ri)letture bibliche sono dimostrazioni eclatanti del livello di dimestichezza con la Scrittura dei compositori delle effigi e in generale dell'ambiente che li ha formati. Le effigi costituiscono dunque una solida testimonianza del profondo processo non solo di memorizzazione ma anche di riflessione e di assimilazione dei testi biblici[28] da parte degli autori.

---

consolidata quella di offrire l'*andəmta* (i commenti tradizionali) dell'Anafora Mariana nota come *Eructavit* (dal suo *incipit*) e del *Wəddase Maryam* (Lodi di Maria, attribuite a Efrem il Siro) durante il cosiddetto *Zämänä Fəlsata*, ossia, i quindici giorni di preparazione (nel mese di agosto) per la festa dell'Assunta.

[24] Per ulteriori informazioni sull'ermeneutica etiopica, cf. K. S. Pedersen – Tedros Abraha, "Andəmta" in EAeth 1 (2003), pp. 258-259 e Tedros Abraha, "Exegesis" in EAeth 2 (2005), pp. 472-474.

[25] Sul *Dəggwa*, cf. Habtemikael Kidane, "Dəggwa", in EAeth 2 (2005), pp. 123-124 e Tedros Abraha, "Exegesis" in EAeth 2 (2005), pp. 472-474.

[26] L'effigie identifica Maria con Sion. I commentari etiopici leggono il Sal 86 in chiave soprattutto mariologica. Cf. Tewoflos 1950, pp. 130-132.

[27] Il senso dello stico è che Maria può essere raffigurata come la custodia dei dieci comandamenti. Per i motivi dell'altare e dell'arca, cf. Es 17,15; 20,25; 26,34. "Metà di venti", che nella traduzione stona, nell'originale serve a far collimare la rima.

[28] Bisogna infatti rilevare che la memorizzazione dei testi biblici, liturgici e patristici e dei relativi commentari è uno dei traguardi più ambiti dello studente tradizionale.

Stile dell'Effigie di Maria

Le caratteristiche stilistiche di questa effigie sono identiche a quelle dello stesso genere letterario. Si tratta di cinquantanove[29] strofe monorimiche quinarie nelle quali il punto di partenza è l'esaltazione di ciascuna parte del corpo umano, dai capelli fino alle unghie. Si è detto che la lode delle varie parti somatiche è il punto di partenza, perché per le effigi il traguardo è l'elevazione dell'umano alla sfera del divino. Il ricorso alla tecnica della "cera e dell'oro", nota come "ḫəbr = combinazione, associazione, concordanza, termine che può avere più di due significati, metafora, la somiglianza tra padre e figlio, tra il timbro e la sua impressione, tra la sagoma e il prodotto finito"[30] è un passaggio obbligato anche in questa effigie. Il lettore deve avere sempre un occhio vigile per scorgere il messaggio cifrato che spesso si nasconde fra le pieghe di un lessico volutamente polisemico. Abbondano le endiadi che oltre ad essere utili ad enfatizzare il messaggio, spesso, sono la strada più battuta per ottenere la rima e più di una volta fanno le veci del grado superlativo nella sintassi *gə'əz*. Da non sorvolare il fatto che il compositore qualche volta, pur di far quadrare la rima, ricorre a difficili (soprattutto per i profani) espedienti linguistici. Ad esempio la strofa 27: "Salute alle tue dita spuntate dai palmi delle tue mani che mai diminuiscono dalla somma di tre e sette (cioè 10)"; oppure "metà di venti" (strofa 47) per dire dieci; ancora: "Salute dico alle dita dei tuoi piedi la cui cifra è la somma di sei più quattro" (strofa 48). Formulazioni (fortunatamente poche) di questo tenore non sono un buon esempio né di chiarezza, né di estetica linguistica, non solo nella traduzione (italiana), ma anche nell'originale *gə'əz*. Si tratta però di piccoli nei che non tolgono nulla alla bellezza, genialità ed alla profondità di pensiero di questa effigie, un'autentica gemma della spiritualità etiopica. Infine, non può passare inosservato il senso di inadeguatezza del compositore che è ben lungi dall'autocompiacimento per il suo poema. Al contrario, chiaramente insoddisfatto della sua prestazione artistica, negli ultimi tre versetti della stanza 57 dichiara:

> non si terminerebbe di scrivere le tue lodi,
> neanche se la pioggia della stagione piovosa divenisse inchiostro
> né se i cieli diventassero carta,

e nella stanza successiva aggiunge:

> non posso esaurire la tua lode nuova con (questo) scritto,
> neanche se la terra davanti a me divenisse una lavagna.

---

[29] In alcuni codici le strofe sono cinquantotto.

[30] Cf. T. L. Kane, *Amharic English Dictionary*, 2 voll., Wiesbaden 1990, p. 13.

Mälk'əa Maryam[31]

1 – Salute, salute al ricordo del tuo nome soave,
più (soave)[32] del galbano[33], del *costus*[34] e della spiga aromatica[35] profumata.
Maria vergine che ti rivesti del grande comandamento[36]:
mi irrori ogni mattino il vino forte del tuo amore
come il ruscello innaffia il cedro buono.

2 Salute ai capelli della tua testa le cui chiome furono lodate
dalle labbra di tuo padre[37].
Maria vergine, sala del Signore:
non lasciare, o mia Signora, che io tuo servo pianga,
perché i nemici non mi dicano: "Dov'è dunque il suo vanto?[38]".

3 Salute al tuo capo unto con l'olio della santificazione
e giammai con l'unguento dell'impudicizia.
Maria vergine, pura nel corpo e nell'anima:
onde mi purifichi dall'immondezza con le braci[39] della sua santa eucaristia,
comanda al serafico sacerdote celeste.

4 Salute al tuo volto che molto rifulge,
molto più della bellezza delle stelle e della luna e più della beltà del sole [risplende:
Maria vergine, benedici le mie vie,
perché di giorno e di notte non mi imbatta in colui che mi insidia
tendendo la trappola malvagia e scavando la fossa[40].

5 Salute alle tue palpebre che sono diventate nuvole di lacrime
quando fece patire tuo Figlio l'invidia di Caifa ed Anna[41].
Maria vergine, adornata di purezza e di santità:

---

[31] Il testo usato per la presente traduzione è quello edito da Täsfa Gäbräséllase, Addis Ababa, 1981 (CE), pp. 3-20.

[32] () = aggiunte del traduttore.

[33] Il galbano è uno degli elementi indicati da Dio come parte dell'insieme di erbe odorifere da usare per l'incensazione della tenda del convegno. Cf. Es 30,34-38.

[34] È un tipo di aroma noto come *q*^{w}*əsṭ*. Cf. DL, col. 434. Per la derivazione etimologica di questo termine, cf. Leslau 1987, p. 447.

[35] L'originale dice: *sänbält*. Cf. DL, col. 356; Leslau 1987, p. 505.

[36] Allusione a Lc 1,38.

[37] Ct 7,7.

[38] Allusione al Sal 113,10: "Dov'è il loro Dio?".

[39] Riferimento a Is 6,6.

[40] Allusione al Sal 7,16.

[41] Anna e Caifa sono protagonisti di primo piano nel processo contro Gesù, cf. Gv 18,12-14; 19-24. Il compositore riprende il motivo dell'invidia dei capi religiosi suscitata dalla popolarità di Gesù come la causa scatenante della sua condanna.

fammi sentire la parola di santità che fa gioire la mente,
come ti fece esultare assai il messaggio dell'angelo[42].

6 Salute ai tuoi occhi paragonati a splendide stelle
che adempiono perfettamente i comandamenti.
Maria vergine che non conosci l'alterco:
quando il mio cuore si rattrista, consolami con la tua parola
perché non venga legato con la catena dura delle lamentazioni.

7 Salute alle tue orecchie che ascoltarono la sua parola,
quando il Signore Dio assunse le sembianze di Gabriele[43].
Maria vergine, intrepida nella benignità:
se il fuoco della tristezza brucia il mio cuore
ascoltino queste (le orecchie) ogni mia parola.

8 Salute alle tue guance che bruciarono per il calore delle lacrime
quando i figli di Rachele e di Lia[44] crocifissero il tuo primogenito.
Maria vergine, monte del rifugio della mia anima:
salvami dal sanguinario[45], simile ai leoni selvaggi
(sii) come un parente saggio e un fedele sapiente.

9 Salute alle tue narici finestre del buon profumo,
molto migliore dell'odore di incenso della tavola[46].
Maria vergine, appoggio della mia vita,
scala della terra di Luz che il giovane ti contemplò[47]:
nel giorno del giudizio sii per me protezione e riscatto.

10 Salute alle tue labbra simili a rosse peonie[48],
adorne di santità e purezza.
Maria vergine, porta del mattino:
liberami dalla disgrazia e sottraimi al pianto
perché è grande il dolore del mio cuore.

11 Salute alla tua bocca che ha baciato l'arsura,
quando seppur padre degli anziani, divenne bambino[49].

---

[42] Lc 1,26-38.

[43] Lc 1,26-38.

[44] Gen 29,16. I figli di Rachele e di Lia sono una *pars pro toto* per indicare che gli uccisori di Gesù erano i figli di Giacobbe (Israele).

[45] Letteralmente: "dal padre del sangue". È il genitivo epesegetico, molto comune nell'etiopico classico, per esempio, **ስምዖን ፡ ዘለምጽ** = Simone della lebbra, che sta per Simone il lebbroso; **ብእሲ ፡ ዘፈረስ** = l'uomo del cavallo anziché, il cavaliere.

[46] In questo contesto in cui si chiama in causa l'incenso, la tavola richiama l'altare che in Etiopia si ricava sempre dal legno.

[47] Gen 28,10-22.

[48] Ct 6,7.

[49] I due *stichi* si riferiscono al Mistero dell'Incarnazione. "L'arsura" che appartiene ad un campo semantico più vasto, correlato al simbolismo termico, indica sempre la divinità.

Maria vergine, che esali profumo d'incenso:
se la mia faccia è ricoperta con la vergogna del peccato
Madre sua (di Cristo)! vieni presto a consolarmi.

12 Salute ai tuoi denti che furono uguali al latte di vitella
e ai greggi tosati che emergono dalla lavanda[50].
Maria vergine, arca[51] della legge della tenda[52] dell'incontro:
ama senza difetto me, uomo (fatto) di sangue e di carne[53]:
non chiedo una grazia più grande di questa.

13 Salute alla tua lingua rivolo di latte e miele[54]
che profetizza con amore[55].
Maria vergine, figlia dei monti rocciosi[56]:
nascondimi dalla vista del nemico e purificami dalla vergogna,
tu sei infatti la mia speranza in cielo ed in terra.

14 Salute alla tua parola più saporita di un grappolo d'uva
e più melodiosa del suono del *nablis*[57] sì da far dimenticare il dolore.
Maria vergine, candelabro della luce di vita:
se si solleva sopra di me l'onda di questo mondo
rimproverala perché taccia[58], o madre clemente.

15 Salute al tuo respiro il cui profumo è vita
come profumo di albero prescelto del paradiso.
Maria vergine, dimora di santità:
rinsaldami nel bene[59] e preservami dalla morte
nelle tue ali, mia colomba prescelta.

16 Salute alla tua gola più buona del vino[60]
come disse Salomone[61].

La divinità è "fuoco", così come lo è l'amore di Dio e l'Eucaristia. "Padre degli anziani" è un linguaggio acquisito da Dn 7,9ss e sta ad indicare la preesistenza del Verbo.

[50] Ct 6,6.

[51] Es 37.

[52] Es 33,7ss.

[53] Mt 16,17; Gv 1,13; 1Cor 15,50.

[54] Ct 4,12.

[55] Un'allusione ai contenuti profetici del *Magnificat*, Lc 1,46-55.

[56] Abbiamo una lettura in chiave mariologica del Sal 86. Gli interpreti vedono nei "monti santi" i patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe. Cf. Tewoflos 1950, p. 430.

[57] Un tipo di cetra, *nablium*. Cf. DL, col. 650; KWK, p. 620.

[58] Lettura in chiave mariologica di Mc 4,37-39.

[59] Sal 118,122.

[60] Il vino come termine di paragone è frequente nel Cantico dei Cantici. Cf. ad esempio: 1,3; 4,11.

[61] Ct 7,12.

Maria vergine che ti rivesti della grande luce[62]:
perché non mi colpisca la nudità, rivestimi col tessuto fine di grazia
e non con quello tessuto con arte dai sapienti.

17 Salute al tuo collo che si è messo la collana della purezza
e non come l'argento o l'oro delle ragazze[63].
Maria vergine che sei paragonata alla tortora[64]:
se la mia vita è dominata e consumata dalla dissolutezza,
aggiungimi del tempo perché possa compiere (opere di) giustizia[65].

18 Salute alle tue spalle, distanti
dal giogo del peccato.
Maria vergine, decoro e bellezza di Osea,
mia Signora, dimmi: "Questo è il mio desiderio ardente,
che tu sia guidato alla retta via perché tu venga lodato per questo"[66].

19 Salute alla tua schiena più grande del dorso dei cherubini[67]:
pur portando il fuoco sulle spalle, non bruciò per il calore della sua fiamma[68].
Maria vergine che adempi ogni mio desiderio:
concedimi subito, mia Signora, ogni cosa buona che io bramo
arrivando qua senza indugio.

20 Salute al tuo petto, mensa del fuoco della divinità
che santifica l'anima e il cui calore sana.
Maria vergine, del povero sei aureo tesoro:
se (il povero) viaggia lontano e se ne va ignudo
non si angoscia per i viveri perché la sua provvista tu sei.

21 Salute al tuo seno, dimora della sapienza celeste,
per la quale non si trova termine di paragone.
Maria vergine, dispensatrice di pace e di speranza:
mia Signora, sii per me scudo contro il mio nemico
come l'uccello nasconde i suoi piccoli nelle sue ali[69].

---

[62] Allusione ad Ap 12,1.

[63] Riferimento a 1Pt 3,3-6.

[64] Ct 1,10.

[65] Una richiesta molto comune perché Dio procrastini il giorno della morte del fedele in modo che quest'ultimo possa compiere qualche opera meritoria.

[66] Un riferimento a Mt 25,23.

[67] L'accostamento dei cherubini (Es 25,18) alla Madonna, anzi al dorso della Vergine non va preso nel suo significato materiale. Di Jahvè si dice che "siede sui cherubini" (1Sam 4,4; 2Sam 6,2) o che "cavalca i cherubini" (2Sam 22,11). In Ez 1 e 10, i cherubini tirano il carro di Dio. Secondo la nostra Effigie, la Madonna svolge un ruolo analogo, prestandosi a farsi "carro" della divinità.

[68] Un'allusione al roveto ardente di Es 3,2, letto in chiave mariologica in numerosi testi liturgici, ad esempio: *Mäṣḥafä Ziq*, p. 128.

[69] Mt 23,37.

22 Salute alle tue mani che hanno toccato il fuoco della divinità,
non hanno cercato braccialetti d'argento e d'oro come loro decoro.
Maria vergine, fertilità del ventre della sterile:
purificami, mia signora, dall'impurità del piacere mondano,
perché essa non abbia a regnare assisa nella mia carne[70].

23 Salute ai tuoi bracci rivestiti di forza
perché (sop)portassero la fiamma[71].
Maria vergine, che non hai trovato termine di paragone:
se il peccato di me tuo servo si dovesse innalzare assai,
rendilo una rovina come le mura di Babilonia[72].

24 Salute dico al tuo gomito e lo lodo
nella misura in cui il fuoco della divinità divenne il suo appoggio.
Maria vergine, più profumata della pianta odorifera[73]:
sii unitamente[74] a me, tu che non prendi le distanze
affinché possa sempre raccontarti il desiderio del mio cuore.

25 Salute ai tuoi avambracci perseveranti nel filare
stoffe preziose a Nazaret e in Galilea[75].
Maria vergine, parola sapiente di Giuditta[76]:
vieni con il cocchio perché possiamo stringere un patto
così potrai farmi abitare nella terra della letizia.

26 Salute ai palmi delle tue mani ben aperti per offrire
l'acqua pura della salvezza e il pane della vita.
Maria vergine, ti supplico con speranza,
perché possa proclamare ogni tua gloria[77]
riempi di saggezza me tuo servo stolto.

27 Salute alle tue dita spuntate dai palmi delle tue mani
che mai diminuiscono dalla somma di tre e sette[78].

---

[70] Rm 6,12.

[71] Rievoca una delle icone mariane più amate, "la Madonna di San Luca" **ምስለ ፡ ፍቁር ፡ ወልዳ** = "con il suo amato Figlio".

[72] Gen 11,1-9.

[73] Letteralmente: del *ḥankəso*, pianta odorifera il cui profumo richiama da lontano. Cf. DL, col. 109; KWK, p. 453.

[74] Sic!

[75] Secondo i Miracoli di Maria, la Vergine avrebbe ricevuto l'Annuncio dell'Arcangelo Gabriele mentre era intenta nel filare, cf. *Tä'ammərä Maryam*, p. 103.

[76] La saggezza di Giuditta qui rievocata consiste negli stratagemmi vari, grazie ai quali la donna riuscì a scongiurare il pericolo posto dal nemico assiro.

[77] Letteralmente: i vari generi delle tue glorie. Un ovvio riferimento alle multiformi espressioni devozionali contenute, per esempio nel *Wəddase Maryam* (Lodi di Maria per ogni giorno della settimana).

[78] Ossia: dieci.

Maria vergine, monte di Elia, profeta del sussurro[79]:
custodiscimi con la tua protezione dal serpente della sabbia[80]
che rende all'uomo il male[81] in cambio del bene.

28 Salute alle unghie delle tue mani, spuntate al di sopra delle dita
crescendo sempre a poco a poco.
Maria vergine, mia lampada nella foschia:
non portarmi via a metà della mia vita[82].
Questo è il desiderio del mio cuore.

29 Salute alle tue mammelle che fecero perfettamente scorrere
il latte verginale nella bocca dell'eterno Dio.
Maria vergine, che portasti la pace:
se diverrò orfano nutrimi con le tue mammelle,
non cerco madre all'infuori di te.

30 Salute al tuo petto rivestito di oro lucente[83]
come proclama Davide.
Maria vergine, grazia soave di Giacobbe[84].
Dimmi vergine: "Non ti amo forse?
E se io sarò il tuo aiuto chi potrà affrontarti?"[85].

31 Salute al tuo ventre ricolmo di benedizione[86],
meglio dell'arca di Mosè nasconde la tavola dei comandamenti[87].
Maria vergine, quando ti invoco con la supplica,
la tua forza combatta il mio nemico malvagio
finché pianga assai dopo essere sconfitto.

---

[79] 1Re 19,12.

[80] Riferimento ad Ap 12,14.

[81] Letteralmente: l'ingiustizia, la malvagità.

[82] Is 38,10.

[83] L'immagine e il linguaggio di questo stico è identico a quello di Sal 67,13.

[84] Giacobbe è un nome che secondo gli interpreti richiama più di un personaggio, ossia: Giacobbe figlio di Isacco, Giacobbe omonimo di Israele come popolo eletto e infine, Giacobbe (che nell'etiopico è omonimo di Giacomo) è anche un figlio di Giuseppe sposo di Maria (Mc 6,3; 15,40). Quando Maria andò da Giuseppe, lo trovò in tenera età e se ne prese cura come un figlio. Cf. E. A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles*, Vol. I. London, 1976 (ristampa), p. 79. L'*andəmta* al Sal 46,4 spiega: **ወሥኑሰ ፡ ለያዕቆብ ፡ ዘይቤ ፡ ይእቲ ፡ ሥጋ ፡ እንተ ፡ ነሥአ ፡ መድኅን ፡ እማርያም** = "quanto ha detto a proposito della "grazia di Giacobbe", essa significa la carne che il Salvatore ha assunto da Maria". Tewoflos 1950, p. 250. Questa medesima lettura la riscontriamo nel Canto del 21 di *ṭər* (29 gennaio). Cf. *Mäṣḥafä Ziq*, p. 128.

[85] Cf. Rm 8,31.

[86] Allusione a Lc 11,27.

[87] Es 25,10-16.

32 Salute al tuo cuore lontano dalla vendetta
come l'occidente dall'oriente[88].
Maria vergine, paradiso dei figli prediletti:
rivesti con indumento sponsale me tuo servo ignudo,
come la veste talare dai fiori aurei.

33 Salute dico alle tue due reni,
corni dell'olio sacerdotale e ampolle del vino di letizia[89]
Maria vergine, di fronte all'assemblea dimmi:
"Fanciullo mio, per me ti verrà concesso aiuto,
non temere l'assalto inane del tuo nemico".

34 Salute alla tua mente avvezza a pensare ciò che è buono[90],
la sua volontà è fare la misericordia.
Maria vergine, figlia del figlio di Davide[91]:
aspergimi con il tuo impareggiabile issopo[92]
e lavami con l'acqua della vita[93] perché sia più bianco della neve[94].

35 Salute alle tue viscere, consumate dalla fiamma del dolore[95],
quando tuo figlio rimase crocifisso nel Golgota per tutto il giorno[96].
Maria vergine, lana umida della profezia[97],
mai assente quando si chiede il perdono per il mio peccato:
prolunga la preghiera sopra di me secondo la prassi del sacerdote[98].

---

[88] Sal 102,12.

[89] Sal 103,15.

[90] Un ritratto forte e bello della personalità della Madonna.

[91] Dall'albero genealogico di Mt 1,1-17 non è evidente che Maria discendesse dalla stirpe di Davide. L'*andəmta* (il commento) a Mt 1,16 sostiene che le genealogie di Giuseppe e di Maria si incontrano in Eleazar che avrebbe generato Mattan e Qəsra; Mattan a sua volta avrebbe generato Giacobbe e Giacobbe Giuseppe. Qəsra da parte sua avrebbe generato Gioachino e Gioachino Maria. Cf. WQ, p. 17.

[92] Sal 50,9. Letteralmente: ... con il tuo issopo di cui non si trova parente.

[93] Il lavacro a cui si allude è il Battesimo. Cf. Tt 3,5.

[94] Sal 50,9.

[95] Lc 2,35.

[96] Gv 19,25-27.

[97] La strofa riprende la lettura *standard* in chiave cristologico-mariana del vello di Gedeone di Gdc 6,36-40.

[98] In altre parole: "Unisciti alla preghiera che il sacerdote eleva per la remissione dei miei peccati". Nella celebrazione eucaristica ci sono almeno due preghiere penitenziali in cui il sacerdote innalza invocazioni di assoluzione. La prima, la cosiddetta "Assoluzione del Figlio" si trova nell'Ordinario del messale etiopico (mutuato da quello copto), cf. MQ, pp. 56-59. La seconda, recitata prima della Comunione, è quella nota come "preghiera penitenziale di S. Basilio", cf. MQ, pp. 130-132.

36 Salute alle tue interiora, figura dei tesori del tempio
che la gloria dell'Altissimo nasconde[99].
Maria vergine, vanto dei figli di Sara[100],
salvami o figlia di Qəsra[101] dal tormento del mondo delle tenebre
poiché stretto e tortuoso è il suo cammino.

37 Salute alle tue interiora figura dei tesori del tempio
anzi, il tuo tesoro è Gesù Cristo[102].
Maria vergine, roveto del deserto di Sinai[103],
come risveglia il cuore colui che suona la cetra
il tuo amore mi stimoli nel corpo e nello spirito.

38 Salute al tuo ombelico che assomiglia al vaso[104]
che mai si svuota del suo contenuto[105].
Maria vergine, legno prescelto del sacerdote[106],
perché questo eloquio della mia bocca non rimanga vano
mescilo nella coppa[107] del Cherubino e offriglielo (a Dio).

39 Salute al tuo grembo, torre del Signore
che la sua mano destra edificò[108].
Maria vergine, più profumata del nardo[109],
tutti guardano a te per trovare il loro sostentamento[110]:
l'uno e l'altro occhio[111].

40 Salute al tuo grembo, somigliante a quello del Signore,
diverso il suo ordinamento e separata la sua legge[112].
Maria vergine, tralcio del grappolo di vita[113],

---

[99] Per la concezione del tempio come abitacolo della gloria di Dio che è una concezione desunta dal profetismo, cf. Ag 2,7.

[100] Gal 4,22ss.

[101] Nel commento all'albero genealogico di Matteo, Qəsra figura come nonno paterno della Madonna. Cf. WQ, p. 17.

[102] Secondo la tecnica della "cera" e dell'"oro", questa strofa rivela "l'oro", ossia il senso ultimo della stanza precedente.

[103] Es 3,1-6.

[104] Ct 7,3.

[105] Letteralmente: che mai si svuota della sua natura. Si vuole sottolineare la qualità immutabile della purezza della Madonna.

[106] Un'allusione alla verga fiorita di Aronne, cf. Nm 17,25; Eb 9,4.

[107] Cf. Ap 5,8.

[108] Un'immagine che rievoca Gb 10,8-11; Sal 139,13-15.

[109] Ct 1,12.

[110] Allusione a Sal 103,27.

[111] Cioè: entrambi gli occhi.

[112] La differenza consiste nel fatto che ciò che nasce dal Signore non viene concepito dal sangue né dalla carne, cf. Gv 1,13.

[113] Cf. Gv 15,5.

dimmi Signora mia: "Ho perdonato il tuo peccato
e il tuo canto ho innalzato al cielo".

41 Salute dico alla tua verginità sigillata[114]
dalla quale è sorto il fulgido sole della divinità.
Maria vergine, dalla piacevole purezza:
perché io possa percorrere qualsiasi strada,
figlia dei pii padri, proteggimi nelle città e nel deserto.

42 Salute ai tuoi fianchi verga del sacerdote levita
che la rugiada non ha nutrito, né la fonte ha innaffiato[115].
Maria vergine, Signora degli angeli e degli uomini,
con la tua proficua intercessione conducimi al paese della letizia
perché in concordia viva insieme ai tuoi eletti.

43 Salute alle tue tibie che insieme stanno ritte
al di sopra delle ginocchia e al di sotto dei fianchi.
Maria vergine che non conosci l'impurità:
mattina e sera, tutto il giorno
fa' accetta (a Dio) la tua misericordia nei miei confronti.

44 Salute alle tue ginocchia che si piegarono a lode dell'Altissimo
da quando fosti offerta come voto alla tenda dell'Antico Testamento[116].
Maria vergine, seggio di pietra di peca[117]:
quando i peccatori verranno espulsi dalla sala della Pasqua grande[118],
rapiscimi verso di te perché diventi tuo bottino.

45 Salute alle tue gambe che hanno faticato per la corsa
da Betlemme di Giudea fino al paese d'Egitto[119].
Maria vergine, decoro del roveto ardente[120]:

---

[114] È una delle espressioni più privilegiate e più comuni quando si parla della concezione e della nascita verginale di Cristo. Ez 44,2, è una delle profezie che sta alla base di questo linguaggio. Importante anche il testo di Is 29,11: "e diedero un libro sigillato a un uomo che non sa leggere il libro ed egli disse: 'Non posso leggerlo'". Secondo gli interpreti, il libro sigillato simboleggia la S. Vergine; e il dono che è stato dato, sta a significare il trasferimento di Maria dal tempio alla casa di Giuseppe a cui fu affidata. La frase: "Non posso leggerlo", simboleggia il suo non toccare il corpo di lei e il suo non conoscere la sua gravidanza Ct 4,12 è un altro "testimone" sulla verginità sigillata di Maria.

[115] Un riferimento alla verga fiorita di Aronne, cf. Nm 17,25; Eb 9,4. La verga di Aronne come figura di Maria è un motivo che ricorre spesso nei testi liturgici. Ad esempio: MQ, p. 235; *Wəddase Maryam*, p. 212, in cui ritroviamo un'espressione molto vicina alle parole di questo stico.

[116] Cf. I Miracoli di Maria narrano come la Madonna fu trasferita al Tempio dai suoi genitori all'età di tre anni. Cf. *Tä'ammərä Maryam*, pp. 90-92.

[117] Si tratta di un marmo bianco, forse l'alabastro. Cf. DL, col. 1392.

[118] Cf. Mt 25,31ss.

[119] Mt 2,13.

[120] Es 3,2.

perché possa dimorare nella casa di bronzo costruita sulla roccia[121]
rinsaviscimi con la sapienza e proteggimi dall'inciampare.

46 Salute dico al tuo calcagno
che non inciampò lungo la strada.
Maria vergine, arcobaleno, segno dell'alleanza[122]:
rendimi profumato con il tuo unguento e donami salute
come fa la mamma con il suo pargolo.

47 Salute alle piante dei tuoi piedi provate dalla tribolazione,
quando fuggirono senza scarpe per terrore delle truppe omicide[123].
Maria Sion[124], arca della parola di giustizia, metà di venti[125]:
come le vacche hanno amato più te che non i loro vitelli[126]
ti ho amato, amami da adesso per sempre.

48 Salute dico alle dita dei tuoi piedi
la cui cifra è la somma di sei più quattro.
Maria vergine, che sei stata nominata altare[127]:
sollecita, affrettati a venirmi incontro
non appena la mia bocca invoca il tuo nome.

49 Salute alle unghie dei tuoi piedi
che non vollero quale ornamenti
la tinteggiatura dei colori terreni.
Maria vergine, monumento di testimonianza del figlio di Noè[128]
proteggimi dallo smarrimento e salvami dal serpente[129]
che ha causato dolore alla mia madre[130].

---

[121] Allusione a Mt 7,24-25.

[122] Gen 9,12-17.

[123] Mt 2,13.

[124] Maria viene identificata con Sion. I commentari etiopici leggono il Sal 86 in chiave soprattutto mariologica. Cf. Tewoflos 1950, pp. 130-132.

[125] Il senso dello stico è che Maria può essere raffigurata come la custodia dei dieci comandamenti. Per i motivi dell'altare e dell'arca, cf. Es 17,15; 20,25; 26,34. "Metà di venti" non è elegante e anche nell'originale è un linguaggio funzionale alla rima.

[126] 1Sam 6,10-12.

[127] È un'espressione che stabilisce un'analogia fra l'altare e il corpo della Madonna. In entrambi è presente il Corpo e il Sangue di Cristo. "Sei stata nominata" è un passivo teologico che equivale a: "sei stata resa degna di essere...".

[128] È la pietra che Giosuè figlio di Nun eresse a Sichem come testimone del patto di fedeltà, cf. Gs 24,26-27. Quella lapide è un segno che la liturgia interpreta in chiave mariologica. Cf. MQ, p. 235.

[129] Il riferimento al serpente di Gen 3 in questo stico e nel seguente è ovvio.

[130] "Mia madre" equivale ad Eva. Cf. Gen 3,16.

50 Salute alla tua statura simile alla palma[131]
cresciuta lungo corsi d'acqua.
Maria vergine ti supplico per davvero:
rapiscimi in alto cosicché non sprofondi nell'abisso,
non ho trovato nessuno ricco di tenerezza come te.

51 Salute alla tua forma adornata con il sole[132]
che sempre risplende.
Mia diletta che prediligi l'amore:
Maria, per un attimo mostrami il tuo volto[133]
perché possa sussurrarti una parola che nessun altro può ascoltare.

52 Salute alla dipartita della tua anima
senza travaglio né fatica
per assiderti in eterno alla destra del tuo Figlio[134] maestro[135].
Maria vergine che ti rivesti di maestà e di grazia:
rafforza con il tuo aiuto la fragilità della mia vita,
non diminuirne il decorso, rispetto a quello dei pii padri[136].

53 Salute dico al cadavere puro della tua carne,
reso simile alla perla.
Vergine Maria, mia vigna[137]:
questa piccola lode che ho presentato alla tua maestà
rapiscila al cielo, non lasciarla sulla terra.

54 Salute all'avvolgimento del tuo corpo per mano degli Apostoli colombe[138]
con unguenti aromatici genuini, dal valore incalcolabile.
Maria Vergine, figlia del popolo eletto,
ti ho prescelto quale mia Signora invece della madre e del padre:
mi nutra come mammella il latte del tuo amore[139].

---

[131] Ct 7,8; Sal 91,13.

[132] Ap 12,1. Il compositore usa il termine (non molto frequente) *Amer* per dire sole, cf. DL, col. 731.

[133] Cf. Sal 26,8.

[134] Cf. Sal 44,10.

[135] Gv 13,13.

[136] Il compositore sta chiedendo lunga vita, come quelle dei patriarchi narrate, per esempio, in Gen 5.

[137] Is 5,1.

[138] "Colombe" riferito agli Apostoli rimanda a Mt 10,16 ed è un epiteto molto diffuso, soprattutto nell'agiografia. Sull'avvolgimento della salma della Vergine, cf. *Tä'ammərä Maryam*, p. 298.

[139] Letteralmente: il tuo amore, latte. Siamo di nuovo di fronte ai criteri della "cera" (il latte) e dell'"oro" (l'amore della Madonna).

55 Salute al tuo sepolcro (collocato) nella piana del Getsemani[140]
(che è) in prossimità di Gerusalemme.
Maria Vergine, colomba della reggia:
riceva oro di Ofir[141] e materia prima per profumi da Saba[142]
il Getsemani, luogo di riposo per la tua carne.

56 Salute al tuo sepolcro (che è) nella regione di Gerusalemme,
il cui nome è Getsemani.
Maria (sei il) sabato del riposo[143] di coloro che sono logorati dalla fatica:
quando dimorò in te il sole dei santi in cielo,
la potenza dell'Altissimo ti adombrò con grazia ineffabile[144].

57 Salute all'assunzione del tuo corpo all'eccelso luogo della letizia,
edificato con pietre preziose[145].
Maria, tenda che non ti ricopri di sacco[146]:
non si terminerebbe di scrivere le tue lodi,
neanche se la pioggia della stagione piovosa divenisse inchiostro
né se i cieli diventassero carta[147].

58 Salute all'assunzione del tuo corpo, figlia del re Giuda[148],
e figlia di Levi suo fratello, la cui porzione sacerdotale è la tibia[149].
Maria vergine più profumata della rosa,
non posso esaurire la tua lode nuova con (questo) scritto,
neanche se la terra davanti a me divenisse una lavagna[150].

59 Salute all'assunzione del tuo corpo laddove sono piantate le tende
in mezzo al Paradiso dell'oriente[151]. [luminose[152]

---

140 Per il Getsemani come luogo della sepoltura della Vergine, cf. *Tä'ammərä Maryam*, p. 298.

141 L'oro di Ofir era assai pregiato, cf. 1Cr 29,4; Sal 44,10; Gb 22,24; 28,16.

142 Nell'Antico Testamento ci sono accenni a Saba come centro commerciale di ori, aromi e pietre preziose. Cf. 1Re 10,1ss.; 2Cr 9,1ss. Is 60,6 accenna al suo oro e incenso.

143 Cf. Gen 2,3.

144 Cf. Lc 1,35.

145 Letteralmente: pietre di perle. La fonte è l'Apocalisse (ad esempio: 21,11-21).

146 Un riferimento alle stoffe che dovevano ricoprire la tenda del convegno. Cf. Es 26, 7-12; 35,11; Nm 4,25. Il compositore vuole sottolineare il salto di qualità nella Madonna.

147 Nell'etiopico le due righe sono un unico stico. Il linguaggio è chiaramente iperbolico e vicino a Gv 21,25.

148 È Giuda, figlio di Giacobbe, destinatario della profezia messianica. Cf. Gen 49,10.

149 Sarebbe la coscia della vittima sacrificale che secondo le disposizioni di Lv 10,15 doveva essere consumata dai sacerdoti.

150 Abbiamo ancora un linguaggio iperbolico. Si tratta di espressioni che rivelano l'intensità dei sentimenti e della pietà nei confronti della Madonna.

151 Gen 2,8.

152 Cf. Ap 21,23ss.

Lodata e glorificata per bocca di tutti sei tu[153],
dai giusti di quaggiù e da quelli che in alto vegliano.
Maria[154], per te preparo la lode.

Con questa parola di lode e di giubilo,
quando la persona colpita dall'afflizione t'implora,
giungi veloce per dargli ciò che desidera,
Maria, mia perla, crisolito,
dall'operato più profumato della mirra,
il tuo grembo ha prodotto un aroma che parla.

Lode a te, Maria, secondo il numero dei miei capelli
Lode a te, Maria, secondo il numero delle mie ossa
Lode a te, Maria, secondo il numero delle cose visibili
Lode a te, mia regina, secondo il numero delle cose invisibili.
La lode della tua verginità sempre pronuncia la mia bocca.

Il Signore inviò a te la sua parola
sotto le sembianze di Gabriele,
Maria che generasti Dio nella verginità.
Salute, salute e salute dico
alla tua effigie, terminando così tutta la mia lode.

Abbreviazioni bibliografiche

Beylot 2005 = R. Beylot, "À propos du malk'a Maryam et de l'occident" in *Aethiopica* 8 (2005), pp. 130-139.

CE = Calendario etiopico.

DL = A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsia 1865.

EAeth = *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. by Siegbert Uhlig, Wiesbaden 2003-2007.

EMML = Ethiopian Manuscript Microfilm Library

Getatchew Haile 1987/1993 = Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts*: Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville 1987/1993.

Getatchew Haile - Macomber 1983 = Getatchew Haile – W. F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts*: Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville 1983.

KWK = Kidanä Wäld Kəfle, *Mäṣḥafä Säwasəw Wägəs Wämäzgäbä Qalat Ḥaddis (Il Libro della Grammatica e del Verbo e nuovo Dizionario)*, Addis Ababa 1948 (CE).

---

[153] Cf. Lc 1,48.

[154] Si verifica una infrazione delle regole delle Effigi. Il nome del soggetto della composizione deve sempre apparire nello stico centrale.

Leslau 1987 = W. Leslau, *Comparative Dictionary of Gə'əz* (Classical Ethiopic), Wiesbaden 1987.

Mäṣḥafä Ziq 1979 = *Mäṣḥafä Mäzmur wäZiq* (Libro del Canto e dell'Inno), Addis Ababa, 1979.

MQ = *Mäṣḥafä Qəddase. Käqädmo Abbatoč siward siwwarräd yämäṭṭaw nəbabənna tərgwamew* (Il Libro della Messa. Così com'è stato tramandato dagli antichi padri. Testo e commenti), Addis Ababa 1988[3] (CE).

Tä'ammərä Maryam 1988 = *Tä'ammərä Maryam (I Miracoli di Maria)*, Addis Ababa 1988 (CE).

Tewoflos 1950 = Tewoflos (Abunä, ed.), *Mäzmurä Dawit (I Salmi di Davide)*, Addis Ababa 1950 (CE).

WQ = Wäldä Rufa'el (*mämhər*) - Gäbrä Mädḫən (*aläqa*) (edd.), *Wängel Qəddus. Käqädmo Abbatoč ǧämmərо siwärd siwwarräd yämäṭṭaw nəbabunna tərgwamew. Yältyoppya Liqawunt əndä ṣafutənna əndä täräggwämut.* (Il Santo Vangelo. Così com'è stato tramandato, a cominciare dai Padri antichi. Testo e commenti come è stato scritto e interpretato dai dotti etiopici), Addis Ababa 1916 CE, [2]1959 CE, [3]1966 CE.

Wəddase Maryam 1983 = *Wəddase Maryam. Qəddase Maryam. Yältyoppya Liqawənt əndäṣafutnnä əndä tärägg^{w}ämut* (Le Lodi e la Messa di Maria. Composizione ed esegesi dei maestri etiopici), Addis Ababa 1983 (CE).

Wright 1877 = S. Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London 1877.

P.O. Box 1185 Tedros Abraha
Asmara – Eritrea

SUMMARY

Unwavering veneration to Mary expressed in virtually every aspect of life is one of the most striking features of Ethiopian Christianity which, as a matter of fact is a spiritual home known as "Mary's fiefdom". Ethiopian spirituality considers Mary as the "intercessor" *par excellence*. The countless prayers beseeching her help are a key to see her place in the heart of the Ethiopians. The text of the "Effigy of Mary I", provided here in its entirety in an annotated translation, is a refined combination of praise and cry for support and consolation addressed to the Mother of God. Though the oldest extant manuscripts containing the hymn belong to the XVII century, there is no certainty as far as authorship and time of composition is concerned. The main source that has inspired the composer of the canticle is the Bible. The Effigy of Mary I, a fruit of a reiterated and mature meditation and assimilation of Sacred Scripture, is often used in the liturgy as well as in personal prayer. In many pocket editions it appears together with the Effigy of Jesus, plausibly because it is considered it's twin song.

Stefan Heid

Die C-Reihe erbaulicher Erzählungen des Anastasios vom Sinai im *Codex Vaticanus Graecus* 2592

1. *Überlegungen zur Literaturgattung der* Narratio animae utilis

Die hier vorgestellten Kurztexte des Anastasios vom Sinai (7. Jahrhundert)[1] zählen zu den sogenannten *Narrationes animae utiles*, die eine traditionelle Gattung volkstümlicher Literatur des östlichen Mönchsmilieus darstellen. Daß solche Erzählungen nicht nur in Sammlungen begegnen, sondern auch selbständig überliefert sind oder in ganz unterschiedlichen Zusammenstellungen begegnen, wirft neben der Problematik der Sammlungen an sich die Frage nach der literarischen Eigenart und dem Werdeprozeß der Erzählungen selbst auf. Zu diesen letzten Aspekten sind noch kaum eingehende Überlegungen angestellt worden[2]. Schaut man in Karl Krumbachers „Geschichte der byzantinischen Litteratur", so wird man im Stichwortverzeichnis keinen Eintrag unter *Narratio* oder διήγησις finden. Andererseits bietet die *Bibliotheca Hagiographica Graeca* in *Appendix* IV eine Zusammenstellung von *Narrationes animae utiles*, daneben in *Appendix* VI die *Patrum vitae*, πατερικά und γεροντικά. Diese Aufteilung verwundert insofern, als etwa eine Reihe der unter dem Namen des Anastasios vom Sinai überlieferten *Narrationes* (*Appendix* IV) mit Nummern des *Appendix* VI korrelieren[3] und umgekehrt zahlreiche Nummern des *Appendix* VI mit Erzählungen aus dem *Pratum spirituale* des Johannes Moschos, bei welchem es sich zweifellos um eine Sammlung von *Narrationes* handelt, zumal der literarische Begriff γεροντικά sowohl für die „Geistliche Wiese" als auch für die *Narrationes* in Anspruch genommen wird. Diese Hinweise sollen nur verdeutlichen, daß in

---

[1] F. R. Gahbauer, s.v. *Anastasius Sinaita*, in S. Döpp, W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 2002[3], 33-34.

[2] Zur Problematik der Sammlungen siehe P. Canart, *Une nouvelle anthologie monastique. Le* Vaticanus Graecus 2592, in Mus 75 (1962) 109-129; *Id.*, *Nouveaux récits du moine Anastase*, in *Actes du XII[e] Congrès International d'Études Byzantines, Ochride 10-16 Sept. 1961*, 2, Belgrad 1964, 263-271. Für wertvolle Hinweise danke ich Herrn H. Brakmann, Bonn.

[3] Siehe die Hinweise der CPG 7758 auf entsprechende Nummern der BHG.

der Frage des literarischen Genus der *Narrationes* eine bemerkenswerte Unschärfe besteht. Dies liegt gewiß auch an dem langen Zeitraum, in dem solche Erzählungen populär waren. Im folgenden soll nur das 7. Jahrhundert näher betrachtet werden. Als Textbasis dienen im wesentlichen die drei Reihen der *Narrationes* des (Pseudo-?)Anastasios vom Sinai (*Narr.* ABC) (*Clavis Patrum Graecorum* 7758)[4] und das *Pratum spirituale* des Johannes Moschos (*Clavis Patrum Graecorum* 7376).

Für die Bestimmung einer literarischen Gattung sind Absicht, Adressat, Inhalt, Form und Struktur grundlegend. Dabei hat sich die Beurteilung zunächst an dem zu orientieren, was die betreffenden Zeugnisse selbst über sich sagen, was also nicht nur indirekt erschlossen werden muß. Die *Narrationes animae utiles* des 7. Jahrhunderts begegnen in Sammlungen praktisch unverbunden aneinandergereiht und in Einzelüberlieferungen. Aus der Gestalt der Sammlungen wird sofort ersichtlich, daß die primäre literarische Gattung nicht die Sammlung ist, sondern die einzelne *Narratio*, welche mehr oder weniger konstante Merkmale aufweist. Damit soll zwar nicht notwendig behauptet werden, daß *Narrationes* auch einzeln publiziert wurden, aber eine gewisse unkontrollierte Verbreitung einzelner Erzählungen ist durchaus anzunehmen.

Man spricht treffend von *Narrationes animae utiles*. Darin sind zwei spezifische Elemente ausgesagt: der Erzählcharakter und der Nutzen. Was den Nutzen betrifft, so wird dieser zunächst für die Sammlung als solche behauptet. Johannes Moschos hebt auf den Seelennutzen seiner Sammlung ab[5], und die Titel zweier Reihen des Anastasios sprechen von διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικά (Reihe B, C): Es handelt sich also auch hier um der Seele nützende und (im Glauben) stärkende Erzählungen[6]. Daneben heben einzelne Erzählungen ihren Nutzen hervor[7]; einmal spricht Anastasios von einer ὠφελιμωτάτη διήγησις (*Narr.* C18). Die Erzählungen sind also nicht aus historiographischem oder prosopographischem Interesse verfaßt, sondern von vornherein als erbauliche Anekdoten konzipiert und gesammelt.

---

[4] Ich gehe vorläufig mit Canart, 1964 (*op. cit.* Anm. 2) und B. Flusin, *Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des* Diègèmata stèriktika *d'Anastase le Sinaite*, in *Travaux et Mémoires* 11 (1991) 381-409 davon aus, daß die Reihen ABC von Anastasios vom Sinai bzw. vom selben Autor stammen. Zur Unsicherheit der Zuweisung siehe J. Munitiz, *Anastasios of Sinai. Speaking and writing to the people of God*, in M. B. Cunningham, P. Allen (Hg.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine homiletics*, Leiden 1998, 242-243.

[5] *Prat. spir.*, *prol.*, in PG 87, 2852BC.

[6] στηρικτικός heißt nicht, wie G. W. H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1995[12], 1259 rechts ausschließlich unter Hinweis auf den Titel der Reihe B behauptet, „pronounced".

[7] Joh. Mosch., *Prat. spir.* 72, in PG 87, 2925B; Anast. Sin., *Narr.* C4; C16; F. Nau, L. Clugnet (Hg.), *Vies et récits d'anachorètes*, in ROC 7 (1902) 604-617; 8 (1903) 91-100, hier 613.

Johannes sieht in der Tugend und Heiligkeit der Väter das eigentlich Erbauliche und bietet entsprechend fast nur Erzählungen von Vätern über Väter[8]. Anastasios sucht seine Erzählungen hingegen auch im außermönchischen Bereich. Er spricht sehr umfassend vom religiösen Nutzen der Erzählungen für die Kirche Gottes (*Narr.* B, *prol.*). *Narrationes* schildern fast immer konkrete Vorgänge (πράγματα[9]), näherhin Wunder jeder Art (θαύματα[10], θαυμάσια[11] oder παράδοξα[12]). Hierin liegt bereits ein gewisses Unterscheidungsmerkmal zu den ἀποφθέγματα: Im Interesse liegt weniger ein pointierter Ausspruch (ῥῆμα) eines Vaters, sondern ein erstaunliches, übernatürliches Geschehen, eine denkwürdige Begebenheit. Πρᾶγμα meint dabei durchaus auch Historizität und Authentizität. Freilich sind historische Angaben solcher Erzählungen immer mit der allgemeinen Unsicherheit des Gedächtnisses behaftet. Der Wunderaspekt ist wohl nicht zufällig dominant, sondern beruht auf einer gewissen Interessenverschiebung. An einer Stelle sagt der Kompilator: „Für nützlich hielten wir es doch noch, den Interessierten die Absicht darzulegen, mit der wir die vorliegende Schrift in Angriff genommen haben. Denn gewiß groß, ja unermeßlich ist auch in unseren Tagen die Zahl der an verschiedensten Orten unter den Christen gewirkten Zeichen und Wunder Gottes, die es lohnt niederzuschreiben und in Erinnerung zu halten" (*Narr.* C4). Es geht also darum, daß das Christentum seine Wunderkraft behalten hat. Die durch Barbareneinfälle (*Narr.* A9) und Raubzüge der Sarazenen (*Narr.* C1)[13] bedrängte Lage der Christen ließ offenbar den Wunsch nach Tröstung stark werden, so daß man die Überlegenheit des Christentums an seiner Wunderkraft illustrierte: Der Glaube der Christen sollte als der einzig wirkmächtige und wahre erwiesen werden, um so Konversionen zum Islam zu verhindern (*Narr.* C6). Bei der Charakterisierung der Erzählungen sollte man nicht künstlich zwischen solchen mit apologetischer und solchen mit erbaulicher Absicht unterscheiden[14].

---

[8] *Prat. spir.*, *prol.*, in PG 87, 2852BC.

[9] Anon., *Narr.* 55, in F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaite)*, in: OC 3 (1903) 82,6; Anast. Sin., *Narr.* C3; Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 615.

[10] *Narr.* A40, in F. Nau, *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï*, in OC 2 (1902) 83,18; C18; Nau, Clugnet (*op cit.* Anm. 7) 92. Auch Johannes Moschos behandelt vielfach Wunder.

[11] *Narr.* A9, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 65,22. *Cfr.* A18 (70,23).

[12] Anon., *Narr.* 56, in Nau (*op. cit.* Anm 9) 83,4; Anast. Sin , *Narr.* B1 (62,29); B2 (65,3); C17; Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 616.

[13] Sarazenen bei Johannes Moschos siehe I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century* 1,1. *Political and military history*, Washington, D.C. 1995, 597-602. Ferner R. Solzbacher, *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989, 76-80.

[14] *Cfr.* Canart, 1964 (*op. cit.* Anm. 2) 267-268 gegen Nau (*op. cit.* Anm. 9) 58.

Die apologetische Tendenz dient gewiß auch dem Nutzen und der Erbauung der Leser.

Was den Erzählcharakter der *Narrationes utiles* betrifft, so ist dieser reich belegt und grundlegend. Man kennt das literarische Gebilde eines διήγημα bzw. einer διήγησις[15], die sich als Niederschrift mündlichen Traditionsgutes versteht und dies im wesentlichen auch ist. Insofern beginnen viele *Narrationes* mit διηγήσατο ἡμῖν u. ä.[16] und wird häufig Augenzeugenschaft und die Glaubwürdigkeit der Gewährsleute betont[17]. Auch wenn einmal eine *Narratio* aus einer schriftlichen Quelle übernommen wird, geht diese doch wiederum auf eine Erzählung bzw. Sammlung von Erzählungen zurück (*Narr.* C16)[18]. Die ursprüngliche Mündlichkeit der *Narrationes* erklärt, weshalb sie in der Regel kurz und präzise sind, sich auf einen einzigen, bemerkenswerten und daher gut einprägsamen Vorfall beschränken, oft mit anschaulichen Dialogen bereichert sind und zuweilen mit einer frommen Belehrung abschließen[19]. Das ist etwas ganz anderes als etwa am Schreibtisch verfaßte, theologisch aufgestockte Heiligenviten, die nur scheinbar volkstümlich sind, sondern um das, was man sich in Mußestunden zur frommen Erbauung erzählte, auch über den Kreis von Mönchen und Asketen hinaus[20].

Die Frage der Mündlichkeit der Tradition wirft das Problem der schriftstellerischen und redaktionellen Methode auf. Man wird in der Regel nicht davon ausgehen, daß schriftliche Einzelerzählungen im Umlauf waren, welche dann etwa von einem Anastasios einfach nur kopiert und kompiliert wurden. Die Herausgeber der Sammlungen, Anastasios, Sophronios und Johannes Moschos, sind vielmehr zugleich als die Autoren der meisten ihrer Einzelerzählungen anzusehen, welche sie auf ihren weiten Reisen durch Syrien, Palästina bis hin nach Ägypten zusammen-

---

[15] *Narr.* B, *prol.*, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 61,14; C12; C16; C18; *Narr. de Sophr. Hieros.* (*cfr. Bibliotheca Hagiographica Graeca* 1641b).

[16] *Narr.* A13; A19; A29; A30; A39; A41; B5; C7. *Cfr.* C13: Λαλεῖται εἰς ἔτι καὶ νῦν.

[17] *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 63,13-20. 64,2-5; B9 (74,10-11); A9, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 65,21-22; A10 (66,25); C8; C11. Johannes Moschos hebt dies viel weniger hervor, wohl weil er nur Mönche befragt, die sowieso als glaubwürdig gelten, während sich bei Anastasios mehr Volksüberlieferungen finden. Gleichwohl betont Anastasios auch die Glaubwürdigkeit der Väter (*Narr.* A40, in Nau [*op. cit.* Anm. 10] 87,12).

[18] Eine Ausnahme bildet *Narr.* C17, die auf ein Geschichtsbuch zurückgeht.

[19] Nach der mündlichen und dann vereinzelt schriftlichen Fassung werden die *narrationes* in einem dritten Schritt zu Sammlungen vereint.

[20] *Narr.* A40, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 87,11-13 und B9, in Nau (*op. cit.* Anm 9) 73,17: Schon das Erzählen selbst geschieht zur Erbauung. Gespräche zur gegenseitigen Seelenerbauung unter Mönchen siehe Joh. Mosch., *Prat. spir.* 45. 64. 69. 105. 139. 152. 156. 172. 219, in PG 87, 2900C. 2916B. 2920A. 2961C. 3001C-3004A. 3017A. 3024D. 3041A. 3109B. Auch Laien hören erbauliche Erzählungen an: *cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 166v.

getragen haben[21]. Anastasios sagt anschaulich, daß er unterwegs in den Zelten solche Erzählungen niedergeschrieben hat (*Narr.* C4). Die Erzählung, die Anastasios in der Gegend des syrischen Antiochien aufgreift (*Narr.* C11), wird wohl so zu verstehen sein, daß er in Gegenwart der Zeugen („die Leute der Gegend hier") seine Niederschrift anfertigte. Weil diese Zeugen aber schon müde waren, kürzte er das Protokoll ab; offenbar hat er sich erst alles ausführlich erzählen lassen, um schließlich mit allen gemeinsam das Wichtigste zu Papier zu bringen. Es war gewiß das ganze Dorf auf den Beinen und ruhte nicht eher, als bis es das Dokument der Befragung bewundern konnte. Wir dürfen also davon ausgehen, daß wir es in hohem Maße mit authentischer Volksliteratur („oral history") und nicht mit theologischer Gelehrsamkeit zu tun haben[22], indem auch die und gerade die zu Wort kamen, die selber weder lesen und schreiben konnten[23].

Man wird verallgemeinernd sagen dürfen, daß die *Narrationes* üblicherweise unter Beisein und Beteiligung der Zeugen niedergeschrieben wurden. Zumindest wird dies suggeriert, wenn die überwiegende Zahl der *Narrationes* aus dem *Pratum spirituale* und viele des Anastasios[24] mit der stereotypen Wendung beginnen: „Es ist uns von N.N. erzählt worden, daß ..." (*Narr.* A19; A29; A30 u. ö.). Hierbei leitet das ὅτι stets die direkte Rede ein, wird also nicht mit „daß" übersetzt, sondern durch einen Doppelpunkt wiedergegeben. Was zunächst als eine stilistische Mode[25] oder gar als der Trick vorgetäuschter Authentizität erscheinen mag, das kann durchaus auch die Einleitung eines (Gedächtnis-)Protokolls sein[26]: Der Schreiber notiert zu Beginn knapp den Zeugen, dessen Erzählung er dann aufnimmt. Es wäre doch merkwürdig, wenn ausgerechnet hunderte von Literaturstücken, die nach eigener Aussage des Verfassers auf

---

[21] Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 612-613.

[22] Auffallend selten sind Schriftzitate. Ausnahmen bestatigen freilich die Regel Stark theologisiert ist *Narr.* C15. Man kann die *narrationes utiles* jedenfalls nicht generell als Novellen bezeichnen, die im dogmatischen Sinn eine Religionslehre verbreiten wollen; *cfr.* F. Halkin (Hg.), *La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou*, in AB 63 (1945) 56. Eine Sonderstellung nimmt auch *Narr.* C17 ein, weil dieses Kapitel einem Geschichtsbuch entnommen ist.

[23] Zum Sprachen- und Bildungsproblem siehe R. Maisano, *Giovanni Mosco. Il prato. Presentazione, traduzione e commento*, Napoli 1982, 44.

[24] Anon., *Narr.* 55, in Nau (*op. cit.* Anm 9) 82-83; Anast. Sin., *Narr.* A13; A15; A17, A19; A24; A26; A29; A30; A36; C7; Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 616.

[25] R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* 2,2, Hannover 1904[3], 366-367.

[26] Für ein Gedächtnisprotokoll, das gewiß unmittelbar nach der Erzählung angefertigt wurde, spricht die Formulierung: „Nachdem ich das gehört hatte, hielt ich es für richtig, es nicht zu verschweigen, sondern niederzuschreiben"; Anon., *Narr.* 55, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 82,24-26.

eine Erzählung zurückgehen, fiktiv in Ich-Form verfaßt wären[27]. Wenn also im eigentlichen Erzählkorpus die Ich-Form begegnet, ist sie auf den Erzähler, nicht auf den Schreiber und Editor zu beziehen[28], der allenfalls bei unbeholfenen Formulierungen stilistisch nachgeholfen haben dürfte. Aber auch wenn die Erzählung in unpersönlicher Form vorliegt, handelt es sich in der Regel um eine Art Protokoll; jetzt ist freilich der Erzähler kein unmittelbarer Zeuge, sondern hat die Sache aus zweiter oder dritter Hand.

Insgesamt ist bei jeder Erzählung zunächst davon auszugehen, daß sie in der vorliegenden Form auf die Zeit der ersten Niederschrift zurückgeht. Manche Zeitangaben, etwa in der Formulierung „vor jetzt xy Jahren" (πρὸ τούτων ... χρόνων[29]), wecken zwar den Eindruck, als sei dieses „jetzt" auf die Zeit der Veröffentlichung (im Gegensatz zum „damals") zu beziehen. Doch ist es unwahrscheinlich, daß Anastasios und Johannes solche Formulierungen erst bei der Gesamtveröffentlichung hinzugesetzt haben. Denn sie werden kaum mehr gewußt haben, wann genau sie diese oder jene Erzählung aufgenommen haben. Außerdem wäre eine so verstandene Zeitangabe nutzlos für den, der die Sammlung erst viele Jahre nach ihrer Veröffentlichung zu Gesicht bekäme. Vielmehr drückt τούτων aus, daß es sich um eine relative Angabe vom Augenblick der Niederschrift an gerechnet handelt[30]. Wie das zustande kommt, läßt sich leicht vorstellen: Der Autor fragt jemanden hinsichtlich einer Begebenheit, und dieser antwortet: Also, vor jetzt etwa xy Jahren geschah es ...

Andererseits gibt es erzählerische Nähte, die auf eine Überarbeitung der gesammelten Erzählungen bei der Gesamtveröffentlichung schließen lassen. Insgesamt können an einer *narratio* drei Teile beobachtet werden: eine Einleitung, das Erzählkorpus und ein Schlußabschnitt. Es kann sich bei der Redaktion allenfalls darum handeln, daß das vorliegende Erzählkorpus am Anfang und Ende ergänzt wurde. Die Einleitung kann in einem mit περὶ oder ὅτι eingeführten Titel[31] oder in einer anderen Ein-

[27] Zuweilen scheint es aber auch so zu sein, daß Anastasios aus der Erinnerung gewisse Passagen in Ich-Form setzt, die er von einem unmittelbar Betroffenen gehört hat (*Narr.* C8, C10). Ferner gibt es Ich-Passagen, die nicht authentisch sein können, da es keine Zeugen gab (*Narr.* C4).

[28] Zuweilen könnte man sich hier verwirren lassen; z. B. Joh. Mosch., *Prat. spir.* 73, in PG 87, 2925C durch das κἀγώ.

[29] Anon., *Narr.* 55, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 82,7; Anast. Sin., *Narr.* A1, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 60,3; Narr. C5; C11. *Cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 99, in PG 87, 2957C.

[30] Das gilt genauso für die autobiographische *Narr* C3.

[31] *Narr. de Sophr. Hieros.* (*cfr. Bibliotheca Hagiographica Graeca* 1641b), A. Amante (Hg.), *I frammenti ascetici inediti del codice Bolognese* 2702 *(già 579)*, in *Didaskaleion* 1 (1912) 523-547 bzw. Anast. Sin., *Narr.* C16; C17; C18.

führung in die Thematik bestehen (*Narr.* C13). Wo es sich um eine Überschrift, womöglich mit moralischem Fingerzeig (*Narr.* C16; C17; C18), handelt, wird diese erst für die Sammlung der Erzählung vorgesetzt worden sein[32]. Sie erleichtert es nämlich dem Leser, unter der Vielzahl der *narrationes* jene zu finden, die ihn thematisch interessieren. Im Schlußabsatz lassen Formulierungen wie „hinzusetzen" und „einfügen" die redaktionelle Tätigkeit deutlich werden (*Narr.* C3; C14; C16).

Schließlich ist noch auf die Zusammenstellung der Reihe C des einzugehen. Anastasios nimmt Erzählungen weit über das mönchische und klerikale Milieu hinaus auf, zugleich ist seine Sammlung von (zeitweise) etwa 30 Geschichten im Vergleich zum *Pratum spirituale* recht begrenzt (*Narr.* C4). Aus seinem Zettelkasten hat er aber keineswegs alles publiziert, nämlich jene Stücke nicht, die nur gewisse Denkwürdigkeiten festhielten, ohne aber im Glauben zu stärken (*Narr.* C4). Hier liegt also eine Reflexion vor, die erwarten läßt, daß im Zuge der Veröffentlichung die erbauliche Absicht der Erzählungen akzentuiert worden ist. Johannes Moschos hat offenbar von vornherein die Absicht, die Erzählungen einem größeren Publikum zugänglich zu machen[33]. Er wird freilich vor allem an Mönche und Mönchskleriker denken. Bei Anastasios ist darüber hinaus auch an Laien zu denken, denen er ja auch so manche Erzählung verdankt (*Narr.* C4). Es ist von jenen die Rede, welche die Erzählungen mit Interesse und im Glauben hören[34]. Da gewiß nur wenige lesen konnten, kam diesen also die Aufgabe zu, die *narrationes* ihren Mitbrüdern oder auch den Laien vorzulesen.

In welchem Rahmen dies geschah, wird nicht ersichtlich. Einen bemerkenswerten Hinweis gibt Anastasios jedoch. Sein Ziel ist es ausdrücklich auch, seinen gefangenen Brüdern Tröstung zuteil werden zu lassen (*Narr.* C4). Zweifellos denkt er an Mönche und Laien, welche durch feindliche Eroberungen in die Sklaverei gerieten, weil sie sich nicht freikaufen konnten[35]; zu denken ist dabei nicht nur, aber auch an die Raubzüge der (moslemischen) Sarazenen[36]. Deshalb wundert es nicht, wenn in der C-Reihe verschiedentlich von christlichen Sklaven die Rede ist (*Narr.* C10; C12; C13, aber auch A26), zu denen Anastasius auch direkten Kontakt hatte (*Narr.* C7). Offenbar dienten die Erbauungser-

---

[32] Deutlich wird dies besonders *Narr.* B5, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 67,5-6.

[33] *Cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 73, in PG 87, 2925B.

[34] Anon., *Narr.* 55, Nau (*op. cit.* Anm. 9) 82,27, Anast. Sin., *Narr.* B *prol.* (61,23); *Narr.* C4; C9; G. Mercati (Hg.), *Un preteso scritto di San Pietro, vescovo d'Alessandria e martire, sulla bestemmia e Filone l'Istoriografo*, in *Rivista Storico-Critica delle Scienze Teologiche* 1 (1905) 166.

[35] Freikauf von Sklaven durch Christen siehe *Narr.* C10; C12; Joh Mosch., *Prat. spir.* 112. 155, in PG 87, 2977B. 3024BC.

[36] *Narr.* C4 erzählt über die moslemische Einnahme des Sinai.

zählungen gerade auch diesen Sklaven zum Trost. Entweder kursierten solche Erzählungen also heimlich im Kreis gebildeter und lesekundiger Sklaven, oder diesen war der Besuch christlicher Versammlungen, auf welchen solche Erzählungen verlesen werden konnten, möglich.

2. *Text und Übersetzung der C-Reihe der* Narrationes *des Anastasios*

Einzelne *Narrationes* sind neben dem Vatikanischen Kodex[37] in weiteren Handschriften überliefert und zum Teil ediert. Sie bleiben hier unberücksichtigt, weil nur die Sammlung der Vatikanhandschrift selbst vorgestellt werden soll. 1999 hatte ich die Transkription fertiggestellt, als ich gewahr wurde, daß von Bernard Flusin und Ph. Pattenden acht Jahre zuvor eine Edition aller Anastasios-*Narrationes* angekündigt worden war[38]. Ich habe daraufhin nach Kontaktaufnahme mit meiner Publikation gewartet, bis nun die angekündigte Arbeit von André Binggeli erschienen ist. Somit erlaube ich mir nunmehr, meinen Beitrag weitgehend unverändert vorzustellen[39].

Codex Vaticanus Graecus 2592,
saec. XI, fol. 123v-135v.

[ ] *delendum*
⟨ ⟩ *adiciendum*

Ἀναστασίου ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικὰ γενόμενα ⟨ἐν⟩ διαφόροις τόποις.

Der Seele nützliche und aufbauende Erzählungen des demütigen und geringsten Mönchs Anastasius, wie sie sich verschiedenenorts zugetragen haben[40].

---

[37] Zu *cod. Vatic. gr.* 2592 siehe P. Canart, V. Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti Greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970, 707-708.

[38] Flusin (*op. cit.* Anm. 4) 381 Anm. 1.

[39] A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits à l'âme*, Lille 2003 (microfiches). An einigen Stellen habe ich meinen Text aufgrund der Transkription von A. Binggeli verbessert, die dieser mir dankenswerterweise im Jahr 2000 zur Verfügung gestellt hat. Ferner danke ich Theofried Baumeister, Mainz, für die kritische Durchsicht meines Manuskripts.

[40] Ähnlicher Titel siehe Nau (*op. cit.* Anm. 9) 61,1-3.

1. Σαρταβίας τις οὕτω λεγόμενος τῶν πολιτῶν Δαμασκοῦ εἷς ἐτύγχανεν. Ἐν τούτῳ κατὰ συγχώρησιν θεοῦ[41] ᾤκησε πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ δεινῶς αὐτὸν κατὰ πᾶσαν ἡμέραν ῥῆσσον καὶ σπαράττον διέθλιβεν. Ὅτε οὖν ἤμελλον διὰ θαλάσσης ἀνελθεῖν οἱ Σαρακηνοὶ ἐπὶ τὰ στενὰ Ἀβύδου Κωνσταντινουπόλεως, φαίνεται ὁ δαίμων τῷ Σαρταβίᾳ καὶ λέγει αὐτῷ· Ταξάτους ἔπεμψεν ὁ ἄρχων ἡμῶν, ἵνα βοηθήσωμεν τοῖς ἑταίροις ἡμῶν τοῖς Σαρακηνοῖς εἰς τὸ κοῦρσον κατὰ Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἐτάγην κἀγὼ ἀπελθεῖν. Καὶ ἰδοὺ ἔχεις ἄδειαν, καὶ οὐδείς σοι παρενοχλεῖ, ἕως οὗ ὑποστρέψωμεν ἐκ τοῦ κούρσου. Ὅπερ καὶ γέγονε[42], καὶ ὡς ἐνώπιον κυρίου, ὅτι οὐκ ἐσιάνθη ὁ ἄνθρωπος, ἕως οὗ ὑπέστρεψαν οἱ Σαρακηνοὶ ἄνωθεν.

Σὺ δέ μου ἐκεῖνο σημείωσαι, [fol. 124] ὅτι οἱ δαίμονες ἑταίρους αὐτῶν τοὺς Σαρακηνοὺς ὀνομάζουσι, καὶ δικαίως· τάχα δὲ καὶ χείρω τῶν πνευμάτων οὗτοι τυγχάνουσιν. Οἱ γὰρ δαίμονες πολλά τινα πολλάκις τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ φοβοῦνται, λέγω δὴ τὸ σῶμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον, καθὼς ἡ σαρκωθεῖσα μερὶς ἐμαρτύρησεν, ὡς προγέγραπται, τὸν σταυρόν, τοὺς ἁγίους, τὰ λείψανα, τὰ μύρα καὶ

Unter den Bürgern von Damaskus gab es einen gewissen Sartabias, so war sein Name. In diesem wohnte nicht ohne Gottes Erlaubnis ein unreiner Geist, der jeden Tag aufs Neue gewaltig an ihm riß und zerrte und ihm arg zusetzte. Als nun die Sarazenen auf dem Seeweg an der Meerenge von Abydos[43] vor Konstantinopel einfallen wollten, erschien der Dämon dem Sartabias und sprach zu ihm: Taxatus[44], unser Führer, ließ schicken, damit wir unseren Freunden, den Sarazenen, bei ihrem Feldzug gegen Konstantinopel helfen, und auch ich wurde dorthin bestellt. Da, nun bist zu frei, und niemand wird dir lästig fallen, bis daß wir von unserem Feldzug zurückkehren. So geschah es denn, natürlich weil es der Herr so wollte, daß der Mann unbehelligt blieb, bis die Sarazenen wieder zurückkehrten.

Laß' dir das nur von mir gesagt sein: Die Dämonen nennen die Sarazenen ihre Freunde, und das zurecht. Vielleicht sind die Sarazenen sogar noch schlimmer als die Geister. Denn die Dämonen meiden vielerlei an den Mysterien Christi; ich denke da etwa an seinen heiligen Leib, wie es der in einen Körper gefahrene Teil (der Dämonen) bezeugt hat — weiter oben war davon die Rede[45] —, das Kreuz, die Heiligen, die Reliquien, die

---

[41] κατὰ θεοῦ συγχώρησιν im selben Zusammenhang siehe *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 63,23-24; Anon., *Narr.* 59 (87,22). *Cfr.* Anast. Sin., *Narr.* C4: κατὰ τὴν δικαίαν κρίσιν τοῦ θεοῦ.

[42] ὅπερ καὶ γέγονε *Narr.* A32, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 79,13; A36 (81,12f); B9, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 71,17; C4; C18. *Cfr.* A42 (*cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 140v)

[43] Abydos am Hellespont ist neben Hieros eine der Hafen- und Zollstellen vor Konstantinopel; A. P. Kazhdan *et al.*, *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1, Oxford 1991, 8-9.

[44] Wortbildung unter Anspielung auf die „Schlachtordnung" (τάξις).

[45] Offenbar wird hier auf *Narr.* B1 verwiesen; *cfr.* Canart, 1962 (*op. cit.* Anm. 2) 126; *Id.*, 1964 (*op. cit.* Anm. 2) 265.

ἕτερα πολλά. Οὗτοι δὲ οἱ ἔνσαρκοι δαίμονες πάντα ταῦτα καταπατοῦσιν, ἐμπυρίζουσιν, ἐρημοῦσι. Καὶ πῶς αὐτοὺς θεοσεβεῖς δυνατὸν ὀνομάζεσθαι;

2. Εἶχον ἐγώ ποτέ τινα τῶν πάνυ μοι προσφιλεστάτων[46], ὅστις μητέρα ἐκέκτητο τῷ θεῷ οἰκειουμένην. Αὕτη ποτὲ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μεταλαβοῦσα τοῦ ἀχράντου σώματος, θεοφόρος τυγχάνουσα καὶ προγνοῦσα τὸ μέλλον αὐτῇ συναντᾶν ἔλαβεν ἄλλην μίαν μερίδα ἁγίας κοινωνίας[47], καὶ ταύτην κατέχουσα ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτῆς ἐξῆλθεν ἐκ | τῆς ἐκκλησίας. Ἐλθούσης οὖν αὐτῆς κατά τινος τόπου ῥυπαροῦ τε καὶ σκοτεινοῦ, ὥρμησεν ὀφθαλμοφανῶς πνεῦμα ἀκάθαρτον τοῦ κροῦσαι καὶ ῥῆξαι αὐτήν. Ἡ δὲ Χριστοῦ δούλη μηδ' ὅλως θροηθεῖσα διήνοιξεν ἁπλώσασα τὴν παλάμην αὐτῆς. Καὶ ἣν ἐβάσταζεν ἁγίαν κοινωνίαν θεωρήσας ὁ δαίμων δρομαίως φυγαδευθεὶς ἄφαντος ἐγένετο.

---

heiligen Öle und vieles andere. Diese leibhaftigen Dämonen (sc. die Sarazenen) aber trampeln auf all dem herum, verbrennen und zerstören es[48]. Wie kann man sie da gottesfürchtig nennen[49]?

Ich kannte einst jemanden, der zu meinen wirklich besten Freunden zählte. Der besaß eine Mutter, die sich Gott ganz zueigen gegeben hatte. Eines Tages hatte sie in der Kirche Anteil am reinen Leib (sc. der Eucharistie), trug Gott in sich und sah voraus, was ihr nun widerfahren würde. Daher nahm sie sich eine weitere Partikel der heiligen Kommunion. Diese fest in ihrer Rechten haltend ging sie aus der Kirche. Als sie nun an einen wenig einladenden, finsteren Ort kam, erhob sich augenscheinlich ein unreiner Geist[50], um sie zu stoßen und zu reißen. Aber die Dienerin Christi ließ sich in keiner Weise aus der Fassung bringen, sondern streckte nur offen ihre Hand hin. Als nun der Dämon die heilige Gemeinschaft sah, die sie auf ihrer Hand hielt, machte er sich auf der Stelle davon und ward nicht mehr gesehen.

---

[46] προσφιλεστάτων *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 63,22-23.

[47] ἁγία μερίς siehe auch *Narr.* A30, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 78, 5. 8; B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 64,11; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 29. 30, in PG 87, 2877A. 2877C.

[48] Siehe unten *Narr.* C8.

[49] Der Autor wendet sich wohl gegen Christen, die sich von der Religiosität der islamischen Neugläubigen beeindruckt zeigen *Cfr.* die Polemik gegen die wahrscheinlich islamischen Bauten in Jerusalem Narr. C3.

[50] Einen „augenscheinlichen“ Dämon siehe auch Joh. Mosch., *Prat. spir.* 45. 63, in PG 87, 2900B. 2916A; *cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 155.

3. Πρὸ τούτων τῶν τριάκοντα χρόνων ᾤκησα ἐν τῇ Ἁγίᾳ Πόλει εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, ὅτε τὸ Καπιτώλιον[51] ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν Αἰγυπτίων ἐξεχοΐζετο. Ἐν μιᾷ οὖν ἀνέστην τῇ νυκτὶ πρὸ τριῶν ὡρῶν τοῦ κροῦσαι τὸ ξύλον τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως. Καὶ ἰδοὺ ἀκούω ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ τῷ ἐκχοϊζομένῳ ὡς ἦχον λαοῦ πολλοῦ κάμνοντος καὶ θορυβοῦντος καὶ κράζοντος καὶ τὸ πλῆθος τοῦ χώματος ῥίπτοντος διὰ τοῦ τείχους. Ἐδόκουν οὖν ἐγὼ τὸν λαὸν τῶν Αἰγυπτίων εἶναι τὸν κάμνοντα. Καὶ [fol. 124v] ὡς ἂν εἰ ἐθλιβόμην, ὡς μηδὲ νυκτὸς ἔχοντος αὐτοῦ ἀνάπαυσιν. Ἐν ὅσῳ οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις λογισμοῖς ἀδολεσχῶν, ἔκραξεν ὁ ξυλοκρούστης τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως τὸ Κύριε εὐλόγησον, ὅπως σημάνῃ τὸ ξύλον. Κἀκείνου κράξαντος εὐθέως ὁ μὲν θόρυβος, ὃν ἤκουον, ἡσύχασε, καὶ αἱ φωναὶ ἐπαύσαντο· σιγὴ δὲ πολλὴ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ γέγονε. Τότε συνῆκα, ὅτι δαιμόνων ἦν τὸ ἔργον καὶ χαιρομένων καὶ συνεργούντων ἐν τῷ τοιούτῳ ἐκχοϊσμῷ. Καὶ γὰρ πρωῒ κατελθόντος μου ἐν τῇ πόλει καὶ

Vor jetzt 30 Jahren wohnte ich in der Heiligen Stadt auf dem Ölberg[52], als die große Zahl (der sich in Jerusalem aufhaltenden) Ägypter sich mit Ausgrabungen auf dem Kapitol[53] zuschaffen machte. Eines Nachts stand ich vor dem Schlagen des Holzes[54] der heiligen Anastasis Christi unseres Gottes (= Grabeskirche) zur dritten Stunde auf. Und siehe, da höre ich an jenem Ort, den man aufgrub, Lärm wie von einer großen Volksmenge, die arbeitet, Unruhe verbreitet, schreit und eine Menge Schutt entlang der Mauer aufwirft[55]. Ich nahm an, es sei der Haufe Ägypter, der sich da mühte. Und in dieser Meinung befiel mich große Sorge, weil er nicht einmal nachts Ruhe gab. Während ich derart meinen Gedanken nachging, rief der Holzschläger der heiligen Anastasis „Herr, gib den Segen!“, um dann das Holz zu schlagen. Und kaum war sein Ruf verklungen, da hörte der Lärm, den ich die ganze Zeit vernommen hatte, auf, und die Stimmen verschwanden: Tiefes Schweigen lag über jenem Ort. Da verstand ich, daß hier die Dämonen am Werk waren, die offenbar Gefallen an einer solchen Ausgrabung hatten und mithalfen. Morgens ging ich wieder in die Stadt hinab und erzählte den Vorfall

---

51 Καπιτόλιν *cod.*

52 Der Olberg war seit den Zeiten einer Melania und eines Gerontius und Rufinus Wohnort vieler Asketengemeinschaften.

53 Damit ist der Tempelplatz gemeint; N. Belayche, *Du Mont du Temple au Golgotha. Le Capitole de la colonie d'*Aelia Capitolina, in *Revue de l'Histoire des Religions* 214 (1997) 390

54 Zum Schallholz bzw Schlagbrett in Syrien-Palästina siehe M. Trumpf-Lyritzaki, s v. *Glocke*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1981) 186. Siehe auch Joh. Mosch., *Prat. spir.* 11. 50. 104. 105, in PG 87, 2860C. 2905A. 2961AB 2964A.

55 Phantomlärm beim nächtlichen Glockenschlag siehe auch Cyrill. Scyth., *Vit. Sab.* 43, in E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 133,18.

διηγουμένου μου τὸ πρᾶγμά τισι τῶν μὲν τῇ ἁγίᾳ Γεθσημανὶ κατοικούντων, ηὗρον καὶ αὐτοὺς τὰ αὐτὰ τῇ νυκτὶ καὶ ἀκηκοότας καὶ διηγουμένους.

Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον ἐσκόπησα ἐντάξαι διὰ τοὺς νομίζοντας καὶ λέγοντας ναὸν θεοῦ εἶναι τὸν νῦν κτιζόμενον ἐν Ἱεροσολύμοις. Πῶς γὰρ κτισθήσεται ναὸς θεοῦ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ; Ἀπόφασις κεῖται | περὶ αὐτοῦ λέγουσα Ἰουδαίοις· «Ἰδοὺ ἀφίεται ὁ οἶκος οὗτος ἔρημος» (vgl. Mt. 23,38). «Ἀφίεται» εἶπεν ὁ Χριστός, τουτέστιν εἰς τὸν αἰῶνα ἔρημος μένει. Ἐκείνη γὰρ ἦν ἡ δόξα τοῦ οἴκου ἡ ἐσχάτη ἡ ἐπὶ Τίτου ἐμπυρισθεῖσα· μετὰ δὲ τὴν ἐσχάτην οὐκ ἔνι ἄλλη δόξα ἐσχάτη· οὐδὲν γὰρ τοῦ ἐσχάτου ἐσχατώτερον.

4. Χρήσιμον δὲ πρὸς τούτοις ἐνομίσαμεν καὶ τὸν σκοπόν, δι᾽ ὃν ἐπὶ τήνδε τὴν συγγραφὴν ὡρμήσαμεν, φανερὸν ποιῆσαι τοῖς ἐντυγχάνουσι. Πολλὰ μὲν γὰρ καὶ ὑπὲρ ἀριθμόν εἰσι τάχα καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ἐν διαφόροις τόποις γεγενημένα παρὰ Χριστιανοῖς τεράστιά τε καὶ θεοῦ θαυμάσια πάσης συγγραφῆς καὶ

---

einigen Mönchen vom heiligen Getsemani. Dabei stellte sich heraus, daß auch sie dasselbe in der Nacht gehört und darüber gesprochen hatten.

Ich habe die Mühe auf mich genommen — es ist nötig —, das hier einzufügen, weil manche meinen und behaupten, der jetzt in Jerusalem errichtete Tempel sei Gottes Tempel. Denn wie sollte der Tempel Gottes auf jenem Platz errichtet werden? Es steht das Urteil, das den Juden über ihren Tempel sagt: „Siehe, dieses Haus wird verwüstet zurückgelassen" (vgl. Mt. 23,38)[56]. Es wird „zurückgelassen", sagte Christus, das heißt, es bleibt in Ewigkeit verwüstet. Denn diese Pracht des Hauses (von der Christus spricht) dauerte bis zuletzt und ging dann zur Zeit des Titus in Flammen auf. Nach der letzten Pracht gibt es keine weitere letzte; denn nichts ist „letzter" als das Letzte.

Für nützlich halten wir es darüber hinaus, den Interessierten die Absicht darzulegen, mit der wir die vorliegende Schrift in Angriff genommen haben. Denn gewiß groß, ja unermeßlich ist auch in unseren Tagen die Zahl der an verschiedensten Orten unter den Christen gewirkten Zeichen und Wunder Gottes, die es lohnt niederzuschreiben und in

---

[56] Offenbar ist vom Bau der islamischen Gebetshäuser auf dem Tempelberg die Rede Es gibt Christen, die darin einen Wiederaufbau des jüdischen Tempels sehen In der Tat wurde ein solcher von manchen Christen erwartet; Theodoret., *Int. in Ez.* 48,35, in PG 81, 1248BC. Daß Juden und manche Christen angesichts der islamischen Bauten einen solchen Wiederaufbau gekommen sahen, belegt auch Anast. Sin. pass. (*cod. Paris. gr.* 1504, *saec.* XII, fol 167). Auch die Araber selbst haben vermutlich einen Wiederaufbau des salomonischen Tempels (freilich als islamischem Gebetshaus) im Sinn. Es ist aber auch nicht auszuschließen, daß *Narr.* C3 und die Passionspredigt von einer den islamischen Bauten vorausgehenden Bauinitiative der Juden selbst sprechen; Sebeos, *Hist. Heracl.* 31, in F. Macler, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos traduite de l'Arménien et annotée*, Paris 1904, 102-103 = *Hist. Heracl.* 41, in C. Gugerotti, *Sebêos. Storia*, Verona 1990, 107-108.

μνήμης ἐπάξια, κατὰ γῆν τε καὶ θάλασσαν ἐν διαφόροις τόποις δειχθέντα τε καὶ πραχθέντα, ἐξ ὧν ἡμεῖς ὑπὲρ τὸν τριακοστὸν ἀριθμὸν πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σκηνείοις παρασεσημειωμένα[57] ἔχομεν. Νῦν δὲ διὰ τὸ τῆς ζωῆς [fol. 125] ἡμῶν ἄδηλον ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν Χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν[58] πολὺν τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τοῖς αἰχμαλώτοις καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ πίστεως ἀκούουσι καὶ ἐντυγχάνουσι παρέχοντα. Ἐξ ὧν ὑπάρχει καὶ τὸ νῦν μέλλον ῥηθήσεσθαι.

Ὅτε κατὰ τὴν δικαίαν κρίσιν τοῦ θεοῦ τὸ τῶν Σαρακηνῶν ἔθνος ἐξῆλθεν ἐκ τῆς οἰκείας χώρας, εἰσῆλθε καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τοῦ Σινᾶ, τοῦ παραλαβεῖν τὸν τόπον καὶ ποιῆσαι ἀποστῆναι τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τοὺς Σαρακηνοὺς τοὺς προϋπάρχοντας ἐνταῦθα, Χριστιανοὺς πρότερον ὑπάρχοντας. Ἀκούσαντες οὖν τοῦτο οἱ πλησίον τοῦ κάστρου καὶ τῆς ἁγίας Βάτου τὴν κατοίκησιν καὶ τὰς σκηνὰς αὐτῶν ἔχοντες, ἀνῆλθον σὺν φαμιλίᾳ ὥσπερ εἰς ὀχυρὸν τόπον ἄνω εἰς τὴν ἁγίαν κορυφήν, ἐφ᾽ ᾧ πολεμῆσαι ὡς ἐξ ὕψους τοὺς Σαρακηνοὺς τοὺς ἐρχομένους, ὅπερ καὶ πεποίηκαν. Ὅμως ἀδυνατήσαντες ἐπὶ πολὺ ἀντιπρά-

---

Erinnerung zu halten. Sie wurden zu Lande wie zu Wasser an allen möglichen Orten gewirkt. Von ihnen haben wir über 30 in den Zelten auf unseren Reisen niedergeschrieben. Jetzt aber wollen wir wegen der Ungewißheit unseres weiteren Schicksals nur jene (Erzählungen) zusammenstellen, welche über den Glauben der Christen handeln und unsere gefangenen Brüder und überhaupt alle jene, welche sie im Glauben und mit Interesse hören, stärken mögen. Zu dieser Auswahl zählt auch jenes Stück, das jetzt vorgestellt werden soll.

Als nach dem gerechten Urteil Gottes das Volk der Sarazenen seine angestammten Wohngebiete verließ, fiel es auch hier am heiligen Berg Sinai ein, um den Ort in Besitz zu nehmen und die zuvor hier lebenden Sarazenen, die damals noch Christen waren, zum Abfall von ihrem christlichen Glauben zu bewegen[59]. Als nun jene, die nahe dem Lager[60] und der heiligen Batos[61] in ihrer Zeltsiedlung wohnten, davon Nachricht bekamen, stiegen sie mit ihren Familien oben auf den heiligen Berg, damit er ihnen als Festung diene und sie von der Höhe herab die anstürmenden Sarazenen abwehren könnten. So geschah es denn. Da sie dennoch der großen Zahl der Eindringlinge auf Dauer nicht gewachsen

---

57 παρασημειοῦσθαι siehe Anast. Sin., *Viae dux* 10,2, in CCG 8, 188,174-175.

58 στηριγμός siehe auch *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm 9) 62,23.

59 Zum Übertritt zum Islam auf dem Sinai siehe Solzbacher (*op. cit.* Anm. 13) 283-287.

60 *Cfr.* das Lager von Raithu: Ph. Pattenden (Hg.), *The text of the* Pratum spirituale, in *Journal of Theological Studies N.S.* 26 (1975) 52.

61 Ort des brennenden Dornbuschs (Ex. 3,2) am Fuß des Gottesbergs Sinai, jetzt innerhalb des Klosters; *cfr.* A. Külzer, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt 1994, 263.

ξασθαι τῷ πλήθει τῶν παραγενομένων δέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς τὸ προσρυῆναι αὐτοῖς καὶ πιστεῦσαι σὺν αὐτοῖς. Ἐξ ὧν εἷς φιλόχριστος καθ' ὑπερβολὴν ὑπάρχων, ὡς εἶδε τὴν ἀποστασίαν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῶν ψυχῶν τῶν ὁμοφύλων αὐτοῦ γινομένην, ὥρμησε διά τινος κρημνώδους καὶ ἐπικινδύνου τόπου ῥῖψαι ἑαυτὸν καὶ φυγεῖν, αἱρετισάμενος μᾶλλον τὸν τοῦ σώματος θάνατον ἢ προδοῦναι τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ καὶ ψυχικῶς κινδυνεῦσαι. Ὡς οὖν εἶδεν αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ εἰς φυγὴν τραπέντα καὶ διὰ τοῦ φοβεροῦ καὶ ἐπικινδύνου τόπου ἑαυτὸν κατακρημνίζειν μέλλοντα, ἀνέστη δρομαίως καὶ κρατήσασα βιαίως τῶν ἱματίων τοῦ ἀνδρός, σὺν πηγαῖς δακρύων[62] τοιαῦτα πρὸς αὐτὸν διεξήρχετο λέγουσα [fol. 125v] τῇ Ἀραβίδι γλώττῃ· Ποῦ πορεύῃ, ἄνερ μου καλέ; Τί με καταλιμπάνεις τὴν ἐκ νηπίας ἡλικίας τῷ πλευρῷ σου συζήσασαν; Τί με ἀφίῃς εἰς ἀπώλειαν μετὰ τῶν τέκνων σου τῶν ὀρφανῶν καὶ μόνον σεαυτὸν σῶσαι ἀγωνίζῃ; Μνήσθητι τοῦ θεοῦ τοῦ μαρτυροῦντός μοι ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, ὅτι οὐκ ἐποίησα δόλον τῇ κοίτῃ σου, λοιπὸν μὴ ἐάσῃς με μιανθῆναι ψυχῇ τε καὶ σώματι. Μνήσθητι ὅτι γυνή εἰμι καὶ μήπως ἀπολέσω τὴν πίστιν μου καὶ τὰ τέκνα σου. Ἀλλ' εἰ ἄρα τὸ ἀναχωρῆσαί σοι κέκριται, σῶσόν με πρῶτον καὶ τὰ τέκνα σου, καὶ εἶθ' οὕτως «σῴζων σῷζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν» (Gen. 19,17). Βλέπε μήπως ἐκζητήσῃ ὁ θεὸς ἀπὸ σοῦ ἐν

---

waren, willigten sie ein, sich ihnen anzuschließen und ihren Glauben zu teilen. Unter ihnen war ein Mann, der Christus über alles liebte. Als dieser die Apostasie und den Verderb der Seelen seiner Stammesgenossen sah, machte er sich auf, um sich an einer steilen und gefährlichen Stelle hinabzustürzen und zu entkommen. Ihm war es lieber, daß sein Leib sterbe, als seinen Glauben an Christus zu verraten und Schaden an seiner Seele zu nehmen. Als aber seine Frau sah, wie sich ihr Mann zur Flucht wandte und von jener furchtbaren und gefährlichen Stelle herabstürzen wollte, stand sie eilends auf und hielt ihren Mann mit aller Kraft an seinem Kleid fest. Unter einem Strom von Tränen begann sie in Arabisch etwa so auf ihn einzureden: Wo gehst du hin, mein guter Mann? Warum läßt du mich im Stich, die ich seit meiner frühen Jugend an deiner Seite lebe? Warum weihst du mich und deine Kinder als Waisen dem Untergang und willst nur dich retten? Denke doch an Gott, der in dieser Stunde für mich bezeugt, daß ich mich nicht an deinem Ehebett vergangen habe; also laß nicht zu, daß ich an Seele und Leib befleckt werde[63]. Denk daran, daß ich eine Frau bin, und sorge, daß ich nicht meinen Glaube und deine Kinder verliere. Aber wenn du beschlossen hast, dich davonzumachen, so rette zuvor erst mich und deine Kinder; dann „rette als Retter deine eigene Seele" (Gen. 19,17). Sieh, daß Gott nicht von dir

---

[62] σὺν πηγαῖς δακρύων auch *Narr.* A40, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 84,18-19.

[63] Sarazenen verunreinigen den Sinai: *Narr.* A2, in Nau (*op. cit* Anm. 10) 61,10. *Cfr.* B2, in Nau (*op. cit* Anm. 9) 64,17.

ἡμέρᾳ κρίσεως τὸ κρίμα τῆς ψυχῆς μου καὶ τῶν τέκνων σου τῶν ὀρφανῶν, ὅτι μόνον σεαυτὸν σῶσαι ἀγωνίζῃ. Λοιπὸν φοβήθητι τὸν θεὸν καὶ σφάξον με καὶ τὰ παιδία σου καὶ τότε ὕπαγε | μετὰ καλοῦ. Μὴ ἐάσῃς ἡμᾶς ὡς ὀρφανὰ πρόβατα ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τούτων τῶν λύκων, ἀλλὰ μίμησαι τὸν ᾿Αβραὰμ καὶ προσένεγκε[64] ἡμᾶς θυσίαν τῷ θεῷ ἐν τῷ ἁγίῳ τόπῳ τούτῳ (vgl. Gen. 22,2). Καὶ μὴ σπλαγχνισθῇς εἰς ἡμᾶς, ἵνα σπλαγχνισθῇ ὁ θεὸς ἐπὶ σοί. Θῦσον τὰ τέκνα σου τῷ δόσαντί[65] σοι αὐτά, ἵνα διὰ τοῦ αἵματος ἡμῶν σώσῃ καὶ σὲ ὁ θεός. Καλὸν ἡμῖν διὰ σοῦ τῷ θεῷ προσενεχθῆναι, καὶ μὴ διὰ ἀνόμων εἰς ἀπώλειαν πλανηθῆναι, καὶ μὴ ὑπὸ βαρβάρων χειρῶν πικρῶς τιμωρηθῆναι. Μὴ πλανηθῇς, οὐκ ἀπολύω σε, ἀλλ᾿ ἢ καὶ σὺ μένεις μεθ᾿ ἡμῶν ἢ σφάζεις κἀμὲ καὶ τὰ τέκνα σου καὶ εἶθ᾿ οὕτως ἀπέρχῃ. Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα[66] λέγουσα ἔπεισε τὸν οἰκεῖον ἄνδρα, καὶ ἐξενέγκας τὸ ξίφος ἔσφαξε καὶ αὐτὴν καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ. Καὶ οὕτως καταρρίψας ἑαυτὸν διὰ τοῦ κρημνοῦ τοῦ κατὰ νότον τῆς ἁγίας κορυ[fol. 126]φῆς ἀπελθών, μόνος διεσώθη τῆς προκειμένης ἀπωλείας, πάντων τῶν λοιπῶν Σαρακηνῶν δοσάντων χεῖρα καὶ ἀποστάντων τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ. ᾿Αλλ᾿ οὗτοι μὲν οὕτως ἠστόχησαν, ἐκεῖνος δὲ ὡς ᾿Ηλιοὺ ἐκεῖνος ὁ προφήτης ἐξ ἀσεβοῦς διασωθεὶς δεξιᾶς, φυγὰς εἰς τὸν Χωρήβ[67] (vgl. 3 Kö. 19), καὶ αὐτὸς ἐπ᾿ ἐρημίαις ἦν πλανώ-

---

am Tag des Gerichts Rechenschaft verlangt für meine und deiner verwaisten Kinder Seele, weil du nur dich selbst retten willst. Also fürchte Gott und töte mich und deine Kinder und dann gehe ehrenvoll deines Wegs. Laß uns nicht als verwaiste Schafe in die Hände dieser Wölfe fallen. Vielmehr ahme Abraham nach und bringe uns Gott als Opfer dar an diesem heiligen Ort (vgl. Gen. 22,2). Empfinde kein Mitleid mit uns, damit Gott mit dir Erbarmen hat. Opfere deine Kinder dem, der sie dir gegeben hat, damit Gott auch dich durch unser Blut rettet. Schön für uns ist es, durch dich Gott dargebracht zu werden, schöner als von Heiden ins Verderben gestürzt oder von Barbarenhand mißhandelt zu werden. Mach' dir keine falschen Hoffnungen: Ich lasse dich nicht los: Entweder bleibst auch du bei uns oder du tötest mich und deine Kinder und ziehst dann deines Weges. So und ähnlich überzeugte sie ihren Mann. Er zog sein Schwert und tötete sie und seine Kinder. Nach dieser Tat stürzte er sich den Südabhang des heiligen Berges hinab, entkam und wurde als einziger aus dem drohenden Verderben gerettet, während alle anderen Sarazenen ihre Hand reichten und vom christlichen Glauben abfielen. Diese verfehlten ihr ewiges Ziel. Jener aber war wie Elija, der Prophet: Wie dieser nach seiner Rettung aus gottloser Hand als Flüchtling auf dem Horeb

---

[64] προσένεγκαι *cod.*

[65] Form siehe weiter unten und *Narr.* C18.

[66] Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα auch *Narr.* B7, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 70,7; C9.

[67] Anast. Sin., *Hom. in pass.* (*cod. Paris. gr.* 979, *saec.* XIII, fol 223v) εἰς τῷ (für: τὸ [ὄρος]) Χωρήβ.

μενος ὁ μὴ πλανώμενος καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς, μετὰ θηρίων συζῶν ὁ ἐκ θηρίων πονηρῶν ἐκφυγών, πλανήτης ὢν καὶ θεοῦ λάτρης, ἵνα μὴ γένηται πλανήτης εἰδωλολάτρης. Οὐ γὰρ οἰκίαν ἐπάτησε λοιπόν, οὐ πόλιν, οὐ κώμην, ἕως ἂν πρὸς τὴν οὐράνιον ὡδοιπόρησε πόλιν. 'Αλλ' ἦν ἐπὶ χρόνους ἱκανοὺς 'Ηλιού τις καὶ 'Ελισσαιὲ καὶ 'Ιωάννης ἐρημίτης ὁμοῦ καὶ θεοῦ πολίτης.

Εἶτα ἐπειδὴ παράδοξον ἦν τὸ ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὴν ἑαυτοῦ σύμβιον τετολμημένον καὶ εἰς τὰ ἑαυτοῦ τέκνα διὰ | τοῦ ἰδίου ξίφους γεγενημένον, καὶ ὡς εἰκὸς ἀμφιβάλλειν τινάς, εἰ ἄρα προσεδέξατο ὁ θεὸς τὴν τοιαύτην αὐτοῦ θυσίαν ἢ οὐ βουλόμενος πληροφορῆσαι πάντας ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος κύριος, τί ποιεῖ; Πρὸ ἡμερῶν ἀπεκάλυψε καὶ προεῖπε τῷ δούλῳ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ τὴν ἐκ τοῦ βίου αὐτοῦ μετάστασιν. Καὶ ἐλθὼν ἐν τῇ ἁγίᾳ Βάτῳ ηὔξατο καὶ μετέλαβε τῶν ἁγίων μυστηρίων. Καὶ ἀρρωστήσαντος αὐτοῦ ἐν τῷ λεγομένῳ ξενοδοχείῳ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν τινες τῶν ὁσίων πατέρων, ἐξ ὧν οἱ πλείονες ζῶσιν οἱ αὐτόπται τούτων γενόμενοι. 'Ως ὅτι γε ἐλθόντος τοῦ δούλου τοῦ Χριστοῦ ἐπ' αὐτὴν τὴν ὥραν τῆς πρὸς θεὸν ἐκδημίας ὁρᾷ τοὺς ἁγίους πατέρας τοὺς ἐνταῦθα ὡς θεοῦ μάρτυρας ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἀναιρεθέντας πρὸς αὐτὸν ἐλθόντας, οὕστινας

---

lebte (vgl. 1 Kö. 19), so irrte auch jener in den Einöden, auf Bergen, in Höhlen und Erdspalten umher, er, der sich nicht hatte beirren lassen; er, der den Bestien entkommen war, lebte mit wilden Tieren zusammen. Er irrte umher und diente zugleich Gott, um nicht ein verirrter Götzendiener zu werden. Denn er betrat kein Haus mehr, keine Stadt, kein Dorf, bis er schließlich seinen Weg zur Himmelsstadt nahm. So war er eine gute Zahl von Jahren hindurch wie ein neuer Elija, Elischa und Johannes zugleich Einsiedler und Bürger Gottes.

Dann aber, weil es so außergewöhnlich und verwegen war, was er an seiner eigenen Frau und seinen Kindern durch sein Schwert vollstreckt hat, so daß manch einer seine Zweifel haben wird, ob Gott wirklich ein solches Opfer von ihm erwartet hat oder ob der gütige und menschenfreundliche Herr nicht alle den Weg der Prüfung hatte gehen lassen[68] wollen, was tut er da? Einige Tage im voraus hat er seinem Diener in der Wüste seinen Fortgang aus diesem Leben angekündigt. Er ging zur heiligen Batos, betete und nahm teil an den heiligen Geheimnissen. Da er erkrankt war, besuchten ihn einige heilige Väter im sogenannten Xenodochion[69]; die meisten von ihnen leben noch und sind Augenzeugen. (Sie erzählten:) Als der Diener Christi seine letzte Stunde erreicht, in der er seinen Weg zu Gott antreten soll, sieht er die heiligen Väter, die sich bei ihm befinden: Als Märtyrer Gottes, von den Barbaren getötet, kommen

[68] Schwierig in Worte zu fassen ist πληροφορῆσαι; in ganz ähnlichem Kontext auch Narr. B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 62,21.

[69] Auch νοσοκομεῖον genannt; *Narr.* C15; Joh. Mosch., *Prat spir.* 6. 42, in PG 87, 2857A. 2896C.

ὡσανεὶ φίλους τινὰς διὰ χρόνου πολλοῦ θεασάμενος προσηγόρευε καὶ κατησπάζετο, καί τινας [fol. 126v] εὐλογίας παρ' αὐτῶν ἐδέχετο καὶ ὡσανεὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ σὺν αὐτοῖς πορευόμενος οὕτως ἔχαιρε καὶ ἠγαλλιᾶτο. Τινὰς δὲ αὐτῶν καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος προσηγόρευε καὶ τὰ χείλη κινῶν κατεφίλει καὶ ἠσπάζετο. Καὶ ὡς ἂν εἴς τινα ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ὑπὸ πάντων καλούμενος καὶ σὺν αὐτοῖς πορευόμενος, οὕτω χαίρων ἱλαρῶς ἐπορεύετο συνοδοιπόρους ἔχων τοὺς ἁγίους πατέρας (καθὼς[70] αὐτὸς ταῦτα ἐφθέγγετο καὶ πρὸς τοὺς παραγενομένους διελέγετο), οἵτινες, καθάπερ ἔγωγε οἶμαι, δυνάμεις τινὲς ὑπῆρχον ἀγγελικαί, ἐν σχήμασιν ὀφθεῖσαι τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐνταῦθα, καλῶς ἀγωνισαμένων καὶ τὸν στέφανον τῆς νίκης ἀναδησαμένων, τιμῶσαι καὶ δορυφοροῦσαι τὸν ἐν τοῖς τόποις αὐτῶν μιμησάμενον τοὺς τ⟨ρ⟩όπους αὐτῶν καὶ δείξαντα πρὸς θεὸν στοργὴν[71] καὶ πίστιν ὑπὲρ τοὺς πρῴην δικαίους.

5. Θεοδώρητός τις, τὴν θρη|σκείαν Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ναύτης ἐτύγχανε πρὸ τούτων τῶν πέντε ἐτῶν ἐν τῷ Κλύσματι. Τούτου τοῦ Θεοδωρήτου ἤτοι θεοχολώ-

---

sie zu ihm. Er spricht sie an, als wären sie seit langem wiedergesehene Freunde. Er begrüßt sie, empfängt von ihnen einige Eulogien[72] und empfindet Freude und Jubel, als befände er sich mit ihnen auf dem Weg zur Kirche. Einige von ihnen redet er sogar mit Namen an und küßt sie zum Gruß mit bewegten Lippen. Und wie wenn er von ihnen allen zu einer festlichen Feier gerufen wäre und sich aufmachte, so geht er freudig seinen Weg, während sich ihm die heiligen Väter zum Geleit anschließen — im Moment, als er das aussprach und den Anwesenden schilderte —, welche, wie ich meine, Engelwesen waren, die sich in der Gestalt der dort anwesenden heiligen Väter zeigten, nachdem sie den guten Kampf gekämpft und sich den Siegeskranz aufgebunden hatten. So ehrten die Engelwesen und geleiteten sie jenen, der an ihrer Stelle ihren Lebenswandel nachgeahmt und noch größere Liebe zu Gott und Glaubensstärke bewiesen hatte als die früheren Gerechten.

Ein gewisser Theodoret, der Religion nach Jude, war vor jetzt fünf Jahren Schiffsarbeiter in Klysma[73]. Elias, der Christushasser von Klysma,

---

[70] Temporales καθὼς *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 62,7.

[71] στοργή auch *Narr.* B, *prol.*, in Nau (*op. cit.* Anm 9) 61,10.

[72] Segensgegenstände, Devotionalien, auch gesegnetes Brot (*cfr.* G. Röwekamp, in *Fontes Christiani* 20, 128-129 Anm. 16); als Geschenk von Mönchen an einen kranken Mitbruder siehe Joh. Mosch., *Prat. spir.* 42, in PG 87, 2896C. Mönche tragen Eulogien offenbar stets bei sich; ebd. 125. 157. 184 (2988B. 3025B. 3057B); Th. Nissen, *Unbekannte Erzählungen aus dem* Pratum spirituale, in *Byzantinische Zeitschrift* 38 (1938) 369 (Nr 13).

[73] Klysma (nördlich des heutigen Suez) war eine Hafenstadt am Roten Meer; G. Röwekamp, in *Fontes Christiani* 20, 31-32. Dortige Mönche siehe Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 99. Zu Klysma als Durchgangsort zum Sinai siehe Ph. Mayerson, *The pilgrim routes to Mount Sinai and the Armenians*, in *Israel Exploration Journal* 32 (1982) 44-57.

του ὡς μισόχριστον τὸν υἱὸν Ἠλίας ὁ μισόχριστος ὁ τοῦ Κλύσματος κατέστησεν ἐπιστάτην ἐπάνω τῆς ἐργατείας, Χριστιανῶν ὄντων τῶν ὑποταττομένων ὑπ' αὐτοῦ. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν[74] ἔφθασεν ἡ ἡμέρα τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας θεοτόκου. Καὶ γενομένης τῆς ὥρας τῆς συνάξεως παρεκάλουν πάντες οἱ κάμνοντες τὸν υἱὸν Θεοδωρήτου ἐπὶ τὸ ἀπολυθῆναι τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς τὴν ἁγίαν σύναξιν. Ὁ δὲ πρὸς οἷς οὐκ ἀπέλυσεν αὐτούς, ἀλλὰ καὶ ἐλοιδόρησεν ὑβρίζων τὴν ἁγίαν θεοτόκον, ἀνθρωποτόκον αὐτὴν ὀνομάζων καὶ ἄλλας τινὰς ἀπρεπεῖς ὕβρεις. Ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολλὰς τὰς ὥρας ἐνεκαυχήσατο ἐν κακίᾳ ὁ δυνατός. Ἀλλ' εὐθέως καὶ κατ' αὐτὴν τὴν ὥραν καὶ ἱσταμένων πάντων [fol. 127] καὶ καμνόντων εἰς τὸν νεωλκὸν τῶν πλοίων ἔπεσεν ἄνωθεν ξύλον τέλειον καὶ ἐκ παντὸς τοῦ πλήθους τοῦ λαοῦ οὐδένα ἐθανάτωσεν οὐδὲ ἔβλαψεν εἰ μὴ τὸν δυσσεβῆ ἐχθρὸν τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς ἁγίας θεοτόκου. Ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ στόματι, ἐν ᾧ ἐβλασφήμησεν, ἐκεῖ τὴν πληγὴν λαβών, τοῦ ἐγκεφάλου αὐτοῦ διασκορπισθέντος[75], νεκρὸς ἐλύθη. Ὁ δὲ λαὸς ἀπελύθη διπλῆν ἑορτὴν ἑορτάσας καὶ

---

machte den Sohn dieser „Gottesgabe" oder besser: „Gotteszorns" zum Aufseher über die Dockarbeiter, weil er ein ebensolcher Christushasser war; seine Untergebenen waren hingegen Christen. Nun stand eines Tages das Fest unserer Herrin, der heiligen Gottesgebärerin[76], bevor. Und als die Stunde der Synaxis (sc. Eucharistiefeier) kam, baten alle Arbeiter den Sohn Theodorets, ihnen freizugeben, damit sie die heilige Synaxis feiern könnten. Der aber gab ihnen dazu nicht frei, sondern wies sie sogar zurecht, nicht ohne die heilige Gottesgebärerin zu verlästern und sie Menschengebärerin zu nennen, abgesehen von anderen frechen Beleidigungen. Aber nicht für lange Stunden hatte sich dieser Angeber in seiner Schlechtigkeit gesuhlt. Denn sofort, noch in derselben Stunde, als eben alle beisammen waren und sich am Trockendock mühten[77], fiel von oben ein gewaltiger Balken herab, tötete oder verwundete aber keinen einzigen von der ganzen Mannschaft außer eben diesen gottvergessenen Feind unserer Herrin, der heiligen Jungfrau. Denn genau auf seinem Kopf und seinem Mund, mit dem er gelästert hatte, wurde er getroffen, so daß er mit aufspritzendem Hirn dalag, dem Tod freigegeben[78]. Jetzt wurde der Arbeiterschaft für das Fest freigegeben. Sie feierte doppelt

---

[74] Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ebenso Joh. Mosch., *Prat. spir* 9. 28. 58. 77. 81. 129, in PG 87, 2860A. 2876A. 2912B. 2932B. 2940A. 2993C; Anast. Sin , *Narr.* A42 (*cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 140v); A14, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 68,6; A31 (78,18-19); B2, in Nau (*op. cit* Anm. 9) 64,18; B5 (67,10-11); C12; C14; *cfr.* C9; C13.

[75] *Narr.* A14, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 68,13-14: ῥοιζηδὸν .. διασκορπισθέντα.

[76] Dieselbe Marientitulatur gebraucht Joh. Mosch , *Prat. spir.* 36. 45, in PG 87, 2885C 2900B; *cfr. Prat. spir.* 46 (2901A). Nach *Chron pasch.*, in PG 92, 89A könnte das Verkündigungsfest am 25. März gemeint sein.

[77] Trockendockarbeiter siehe auch Joh. Mosch., *Prat spir* 83, in PG 87, 2940C

[78] Der Autor spielt mit den Worten: Die Schiffer baten darum, daß ihnen für den Gottesdienst freigegeben wird, und der Maat war nun dem Tod freigegeben.

λέγων· Ἀπέδωκεν ὁ θεὸς τῷ θεομάχῳ. Ὁ υἱὸς τοῦ Θεοδωρήτου γέγονε θεοχόλωτος. Μέγας ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν.

6. Ἐν τῷ αὐτῷ Κλύσματι γέγονε καὶ ἕτερός τις ναύτης, Θεόδωρος καὶ αὐτὸς λεγόμενος. Οὗτος Χριστιανὸς ὑπάρχων, εἰσελθόντων πλοίων ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Σαρακηνῶν, ἀπατηθεὶς ὑπὸ τοῦ μισοκάλου ἐκεῖσε ἀποστάτης τῆς Χριστοῦ πίστεως γέγονεν ἀρνησάμενος καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὸ βάπτισμα. Μετ' ὀλίγας οὖν | ἡμέρας ἀπήντησεν ἐν νυκτὶ τῷ ἀρνησαμένῳ Θεοδώρῳ τις ἐκ τῶν σὺν αὐτῷ[ν] Μηνᾶς λεγόμενος εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀπερχόμενος. Καὶ ἰδοὺ θεωρεῖ ἄνθρωπον περιπατοῦντα, κεφαλὴν δὲ μὴ ἔχοντα. Καὶ θαμβηθεὶς ἐπὶ τῷ ξένῳ θεάματι ἠρώτα τὸν ὀφθέντα αὐτῷ· Ἀκέφαλον, λέγων, τίς εἶ σύ; Ὁ δὲ ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγων· Ἐγώ εἰμι Θεόδωρος ὁ ναύτης ὁ γενόμενος μακαρίτης[79] πρὸ τριῶν μηνῶν. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Μηνᾶς· Καὶ ποῦ ἐστιν ἡ κεφαλή σου; Ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Θεόδωρος λέγων· Ἔχω ἐνενήκοντα ἡμέρας, ὅτι ἀπώλεσα τὴν κεφαλήν μου καὶ ἐπίστευσα μετὰ ἀκεφάλων, καὶ εὐθέως ἐγένετο ἄφαντος. Ἐλθὼν οὖν ὁ Μηνᾶς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἦν σύντρομος ἐκ τοῦ φόβου τῶν ὀφθέντων καὶ λαληθέντων αὐτῷ. Καὶ ἐπερωτηθεὶς τὴν αἰτίαν τοῦ κατέχοντος αὐτὸν τρόμου ταῦτα διηγήσατο τοῖς

---

und sagte: Gott hat es dem Gottesfeind heimgezahlt. Der Sohn der „Gottesgabe" wurde zum „Gotteszorn". Groß ist der Gott der Christen!

Im besagten Klysma war noch ein anderer Schiffsarbeiter, der ebenfalls Theodor[80] hieß. Obwohl er Christ war, ließ er sich, als Schiffe im Gebiet der Sarazenen anlegten, vom Teufel[81] täuschen und fiel dort vom Glauben an Christus ab, nicht ohne Kreuz und Taufe verleugnet zu haben[82]. Einige Tage später begegnete ein Bekannter namens Menas auf seinem Gang zur Kirche nachts diesem abtrünnigen Theodor. Doch ach, er sieht einen Menschen herumlaufen, der keinen Kopf hat! Entsetzt über ein derart sonderbares Schauspiel fragte er den, der ihm da begegnete: Kopfloser, wer bist du? Der antwortete ihm: Ich bin Theodor, der Schiffsarbeiter, der vor drei Monaten verstorben ist. Darauf fragte ihn Menas: Wo ist denn dein Kopf? Theodor antwortete ihm: 90 Tage ist es nun her, seit ich meinen Kopf verloren und den Glauben der Kopflosen[83] angenommen habe; da war er sogleich verschwunden. Als dann Menas in die Kirche ging, zitterte er vor Angst wegen dieser Erscheinungen und einer solchen Unterhaltung. Und als er von seinen Freunden, die noch

---

[79] μαγαρίτης *cod.* μακαρίτης auch *Narr.* C11.

[80] Der andere hieß zwar Theodoret, aber beides bedeutet „Gottesgabe".

[81] Der Teufel μισόκαλος siehe auch *Narr.* A18, in Nau (*op cit.* Anm. 10) 70,27-28; C15.

[82] *Narr.* C11: Der Teufel scheut Kreuz, Taufe und Eucharistie.

[83] Ein schöner Kinderschreck: Wer zum Glauben der Akephalen (der Monophysiten unter Führung des Severos von Antiochien; *cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 36, in PG 87, 2884D) abfällt, ist im Jenseits ohne Kopf! Akephale Severianer siehe *Prat spir* 188. 213 (3068A. 3105C).

ἑταίροις αὐτοῦ τοῖς ἔτι ζῶσι καὶ ἐν τῷ Κλύ[fol. 127v]σματι διάγουσιν, ὅπως καὶ διὰ τούτου μάθωμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλη θεοῦ πίστις εἰ μὴ μόνη τῶν Χριστιανῶν.

7. Διηγοῦνται ἡμῖν ἄνδρες Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν δοῦλοι ἀληθεῖς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες, ὅτιπερ

πρὸ τούτων τῶν ὀλίγων χρόνων[84] παρεγένετο Χριστιανὸς ἔσω, καταλαβούσης ἐπὶ τῷ τόπῳ, ὅπου ἔχουσι τὸν λίθον καὶ τὸ σέβας αὐτῶν οἱ κρατοῦντες ἡμᾶς εἰς δουλείαν, καὶ γενομένης τῆς σφαγῆς, φησί, τῆς θυσίας αὐτῶν. Ἐτύθησαν ἐκεῖ ἀναρίθμητοι μυριάδες προβάτων καὶ καμήλων. Καὶ κοιμωμένων ἡμῶν ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ τῆς θυσίας, περὶ τὸ μεσονύκτιον, ἀνακαθεσθεὶς εἷς ἐξ ἡμῶν θεωρεῖ γραῖάν τινα ἀπρεπῆ καὶ δυσειδῆ ἀνελθοῦσαν ἐκ τῆς γῆς. Καὶ εὐθέως ἔνυξε καὶ ἐξύπνισεν ἡμᾶς, καὶ ἐθεασάμεθα αὐτὴν πάντες λαβοῦσαν τὰς κεφαλὰς καὶ τοὺς πόδας τῶν προβάτων, ὧν ἔθυσαν, καὶ βαλοῦσαν ἐν τῷ κόλπῳ αὐτῆς καὶ κατελθοῦσαν | εἰς τὰ καταχθόνια, ὅθεν καὶ ἀνῆλθεν. Τότε εἴπαμεν πρὸς ἀλλήλους·

---

leben und in Klysma arbeiten, gefragt wurde, weshalb er so zittere, schilderte er ihnen alles, damit wir auch daraus erkennen, daß es keinen anderen Gottesglauben gibt als den der Christen.

Von aufrechten Dienern Christi, unseres Gottes, die den Heiligen Geist in sich haben[85], ist uns erzählt worden:

Es ist erst wenige Jahre her, da war ein Christ drinnen[86]! — dort (in Mekka), wo die Herrscher[87], die uns in Sklaverei halten, ihren Stein (sc. die Kaaba) und ihr Heiligtum haben, und zwar als sie dort ihre Opfertiere schlachteten. Man schlachtete dort etliche zehntausend Schafe und Kamele. Und während wir unmittelbar am Opferplatz schliefen, richtete sich einer von uns um Mitternacht auf: Er sieht eine schamlose und häßliche Greisin aus der Erde aufsteigen. Sofort rüttelte er uns wach. So konnten wir alle die Greisin beobachten, wie sie die Köpfe und Beine der geopferten Schafe nahm, in ihren Rock legte und in die Unterwelt hinabstieg, wo sie hergekommen war. Da sagten wir zueinander: Schau an,

---

[84] πρὸ τούτων τῶν ὀλίγων χρόνων *Narr.* B3, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 65,6; B6 (68,6).

[85] Den Geist in sich haben: *Narr.* A18, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 70,24; A21 (72,14-15).

[86] Offenbar hatte man sich über das geheimnisvolle Gebaren der Heiden im heiligen Bezirk der Kaaba unterhalten und spekuliert, was sie wohl darinnen machen.

[87] Ob hier Moslems gemeint sind, wird nicht recht deutlich. *Cfr.* A. J. Wensinck, s.v. *Ka'ba*, in *The Encyclopaedia of Islam* 4, Leiden 1978², 322: „As to the rites, it is said that in the heathen period animals were sacrificed at the Ka'ba. Among the ancient Arabs the idol of stone replaced the altar; on it they smeared the blood of the sacrificial animals. In Islam the killing takes place in Minā".

Ἰδοὺ ἡ θυσία τούτων οὐκ ἀνῆλθεν ἄνω πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ κάτω. Ἡ δὲ γραῖα αὕτη ἐστὶν ἡ πλάνη τῆς πίστεως αὐτῶν.

Ταῦτα οἱ ἑωρακότες ζῶσιν ἐν σαρκὶ[88] ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

8. Ἀζαρίας τις λεγόμενος ἐν τῷ Κλύσματι πρῶτος τῶν λεγομένων δουκατόρων ἐτύγχανε, φίλος ἡμῶν ὑπάρχων καὶ γνώριμος. Οὗτος υἱὸν ἔχει Μωϋσῆν λεγόμενον ἔτι ζῶντα καὶ ἐν τῷ Ἴν διάγοντα. Οὗτος ὁ Μωϋσῆς ἐκ νηπίας ἡλικίας πασχικὸς ἐτύγχανε. Τοῦ οὖν πατρὸς αὐτοῦ πρὸ πέντε χρόνων τελευτήσαντος καλοῦ Χριστιανοῦ τυγχάνοντος, εὑρὼν ἄδειαν ὁ Μωϋσῆς πλανηθεὶς τὴν Χριστοῦ πίστιν ἠρνήσατο. Εἶτα κατακριθεὶς ὑπό τινων συμπολιτῶν αὐτοῦ πάλιν Χριστιανὸς γέγονε καὶ μετ' ὀλίγον χρόνον πάλιν τὴν πίστιν ἡμῶν ἠρνήσατο. Καὶ τοῦτο διαφόρως [fol. 128] πεποιηκὼς κατεκράζετο παρὰ τῶν συμπολιτῶν αὐτοῦ. Τῷ οὖν περυσινῷ[89] χρόνῳ[90] ἐλθὼν ἐγὼ εἰς τὸ Ἴν, εὗρον αὐτὸν ἀποστάτην, καὶ ὡς φίλος παλαιὸς καὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ κατέκραξα καὶ ἐνουθέτησα αὐτὸν ὡς ἀρνησάμενον πολλάκις τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ. Τότε στενάξας ὁ Μωϋσῆς λέγει πρός με·

---

das Opfer dieser Leute stieg nicht nach oben zu Gott, sondern hinunter[91]. Diese Greisin ist das Lügengebilde ihres Glaubens.

Die das gesehen haben, leben in ihrem Leib bis auf den heutigen Tag.

Ein gewisser Azarias war in Klysma der erste der sogenannten Dukatoren[92]. Er war uns wohlgesonnen und angesehen. Sein Sohn namens Mose lebt noch und hält sich in In auf. Dieser Mose war von Kindesbeinen an besessen. Als nun sein Vater, der ein guter Christ gewesen war, vor fünf Jahren verstarb, sah sich Mose frei; er ließ sich täuschen und verleugnete den Glauben an Christus. Als ihn aber einige seiner Mitbürger erkannten, wurde er wieder Christ. Wenig später verleugnete er wieder unseren Glauben. Nachdem es mehrfach in dieser Weise hin- und hergegangen war, war er bei seinen Mitbürgern verschrien. Als ich im letzten Jahr nach In kam, fand ich ihn in der Apostasie vor. Als alter Freund von ihm und seinem Vater schrie ich ihn an und machte ihm Vorwürfe, weil er so oft den Glauben an Christus verleugnet hatte. Da seufzte Mose und sagte zu mir:

---

[88] *Narr.* A1, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 60,5: ἔτι περίεστιν ἐν σαρκί.

[89] περσινῷ *cod.*

[90] *Narr.* A32, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 79,6: κατὰ τὸν περυσινὸν χρόνον.

[91] Ein klarer Zusammenhang besteht zu *Narr.* B5, in Nau (*op cit.* Anm. 9) 67,27-68,4: Das Opfer der Christen in der Grabeskirche steigt zum Himmel auf, das Opfer der Gesetzlosen geht in die Unterwelt.

[92] Militärischer Führer (*ducator*).

Καὶ τί ἔχω ποιῆσαι, κύρι ἀββᾶ, ὅτι καθό τε ἀποστρέφω καὶ γίνομαι Χριστιανός, χαλεπῶς σιαίνει με ὁ δαίμων, καὶ ἐπὰν πάλιν γένωμαι ἀποστάτης, ὅλως οὐ σιαίνει με; Ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἐφάνη μοι τὸ πνεῦμα καὶ παρήγγειλέ μοι λέγων· Μὴ προσκυνήσῃς τὸν Χριστόν, καὶ οὐ σιαίνω σε. Μὴ ὁμολογήσῃς αὐτὸν θεὸν καὶ υἱόν θεοῦ, καὶ οὐ προσεγγίζω σοι. Μὴ κοινωνήσῃς, καὶ οὐ παρενοχλῶ σοι. Μὴ κατασφραγίσῃ, καὶ ἀγαπῶ σε.

Ταῦτα οὐκ ἐγὼ μόνος παρὰ τοῦ Μωϋσέως ἀκήκοα, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑτέρους ἀδελφοὺς ἡμῶν ἀξιοπίστους ἐν μυ|στηρίῳ τὰ αὐτὰ φαίνεται ὁ ταλαίπωρος θαρρήσας. Ἀκουέτω ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία καὶ ἀγαλλιάσθω. Ἀκουέτωσαν ταῦτα Χριστιανῶν παῖδες καὶ χορευέτωσαν καὶ ἀνεξάλειπτα φυλαττέτωσαν. Ἀκουέτωσαν ταῦτα Ἰουδαίων καὶ ἀπίστων παῖδες καὶ αἰσχυνέσθωσαν. Ἀκουέτωσαν οἱ τὸν Χριστὸν μὴ ὁμολογοῦντες θεὸν καὶ ἐντραπήτωσαν, ὅτι δαιμόνων τοιαῦτα ὁμολογούντων αὐτοὶ ὑπὲρ τοὺς δαιμόνας τὸν Χριστὸν ὑβρίζουσι. Δαίμονες τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ τρέμουσι, καὶ οἱ ἔνσαρκοι δαίμονες τῷ σταυρῷ ἐμπαίζουσι. Καὶ ὅτι τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ πολλάκις καταργοῦνται δαίμονες, ἀπέδειξε καὶ ἡ παροῦσα διήγησις.

Was soll ich denn machen, Herr Vater, da mich, wenn ich umkehre und Christ werde, der Dämon sehr belästigt, wenn ich aber wieder vom Glauben abfalle, überhaupt nicht belästigt? Und oft ist mir der Geist erschienen und hat mir versprochen: Bete Christus nicht an, dann werde ich dich nicht belästigen. Bekenne ihn nicht als Gott und Sohn Gottes, und ich werde mich von dir fernhalten. Kommuniziere nicht, und ich lasse dich in Ruhe. Bekreuzige dich nicht, und ich werde dir gut sein.

Das habe ich nicht nur von Mose gehört, sondern auch anderen vertrauenswürdigen Brüdern von uns erschien der Elende, sich verstellend, und gab sich derselben Hoffnung hin. Die Kirche Christi soll es hören und sich freuen. Hören sollen das die Kinder der Christen, sie sollen es sich beherzigen und unauslöschlich einprägen. Hören sollen das die Kinder der Juden und Ungläubigen und sollen beschämt werden. Hören sollen jene, die Christus nicht als Gott bekennen, und sollen zuschanden werden. Denn während Dämonen solche Bekenntnisse ablegen, verlästern sie schlimmer noch als Dämonen Christus. Dämonen zittern vor dem Kreuz Christi, aber diese leibhaftigen Dämonen (sc. die Neugläubigen)[93] lachen über das Kreuz. Und daß die Dämonen vielmals durch das Zeichen des Kreuzes vertrieben werden, das hat auch die vorliegende Erzählung gezeigt.

---

[93] Siehe oben *Narr.* C1.

9. Ὅτι μὲν μεσίτην ὀνομάζουσι Χριστὸν τὸν θεόν πρόδηλον. Ἀλλ' οὐκ οἶδα, πῶς ἐν σχήματι ἀντιχρίστου Μεσίτης τις καλούμενος ἐπὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Μαυρικίου τοῦ βασιλέως γέγονεν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῇ μαγικῇ τέχνῃ ὑπερβάλλων τάχα πάντας [fol. 128v] τοὺς ἐξ αἰῶνος φαρμάκους. Οὗτος ἐκτήσατό τινα νοτάριον φιλόχριστον καὶ φοβόθεον[94]. Καὶ βουλόμενος αὐτὸν πλανῆσαι καὶ τῇ μαγικῇ τέχνῃ παραδοῦναι, ἐν μιᾷ ἑσπέρᾳ παρεσκεύασεν αὐτὸν ὁ μιαρὸς Μεσίτης συνκαβαλλικεῦσαι αὐτῷ. Καὶ διεξῆλθον οἱ δύο ἐφ' ἵπποις ὀξυτάτοις καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον αὐτῶν περιπατούντων εἴς τινα πεδιάσιμον τόπον, ἐν ᾧ οὔτε οἴκησις οὔτε κτίσμα τὸ σύνολον ἐτύγχανεν, εὑρίσκουσιν ἐξαίφνης κάστρον. Εἶτα ἀποκαβαλλικευσάντων αὐτῶν καὶ τοὺς ἵππους δησάντων κρούει ὁ Μεσίτης εἰς τὸν πυλῶνα. Καὶ ἀνοιξάντων ἡμῖν, φησίν, ὑπήντουν καὶ ἠσπάζοντο πάμπολλοι Αἰθίοπες τὸν Μεσίτην προσαγορεύοντες καὶ ὀψικεύοντες ἡμῖν, ἕως οὗ ἤλθομεν εἴς τινα χαμοτρίκλινον παμμεγέθη, ἐν ᾧ εὕρομεν πάμπολλα ἀργυρᾶ πολύφανα ἅπτοντα ἅπτοντα καὶ στατῆρας χρυσοῦς ἁπτούσας καὶ σκάμνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων

Daß man Christus, den Gott, als Mittler bezeichnet, ist klar. Aber wie es kam, daß sich jemand Mesites („Mittler“) nannte[95], der zur Zeit des unter den Heiligen weilenden Kaisers Maurikios (582-602) wie der Antichrist in Konstantinopel auftrat und in der Kunst der Magie alle übertraf, die sich je als Zauberer hervorgetan hatten, das weiß ich nicht. Jedenfalls besaß er einen christusliebenden und gottesfürchtigen Sekretär. Da der gewissenlose Mesites ihn verführen und für die Kunst der Magie gewinnen wollte, richtete er es eines Abends ein, daß jener zusammen mit ihm ausritt. Auf feurigen Pferden machten sich die beiden hinaus, und als sie gegen Mitternacht durch eine ebene Gegend kamen, in der es weder ein Haus noch irgendeine Ansiedelung gab, standen sie unvermutet vor einem Lager. Nachdem sie abgesessen und ihre Pferde angebunden hatten, klopfte Mesites ans Portal. Als geöffnet wurde, heißt es, trat uns eine Menge Äthiopier[96] entgegen und hieß uns willkommen, grüßten herzlich Mesites und begleiteten uns, bis wir in ein geräumiges, ebenerdiges Triklinion gelangten. Dort fanden wir viele silberne Fackeln und goldene Leuchter brennen und Stühle rechts und links und einen hohen

---

[94] φοβόθεος nicht belegt. φοβοθεία = Aberglaube.

[95] Mesites ist in byzantinischer Zeit auch der Obmann der Steuerzahler; O. Schultheß, in *Paulys Realencyklopädie* 15,1 (1931) 1098

[96] Nach einer langen exegetisch-allegorischen Tradition werden Ägypter bzw. Athiopier wegen ihrer dunklen Hautfarbe mit Dämonen in Zusammenhang gebracht; *cfr.* F J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster 1971², 52-53. E. Mioni (Hg.), *Paterikà del Pseudo-Mosco. Testi inediti dal codice Marciano Greco II,21*, in *Studi Bizantini e Neoellenici* 8 (1953) 35· Οἱ μὲν Αἰθίωπές εἰσιν οἱ δαίμονες. *Cfr.* Didym. Alex., *Comm. in Ps.* 262,33, in M. Gronewald, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)* 4, Bonn 1969, 154; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 30. 66, in PG 87, 2880A. 2917AB.

καὶ θρόνον ὑψηλὸν καί τινα Αἰθίοπα τέλειον καθεζόμενον καὶ ἑτέρους Αἰθίοπας καθεζομένους ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων. Εἶτα προσαγορεύει καὶ προσπίπτει ὁ Μεσίτης τῷ ἐπὶ θρόνου καθεζομένῳ. Ἀποδέχεται αὐτὸν εὐμενῶς κἀκεῖνος λέγων πρὸς αὐτόν· Τί ἕν[97], κύρι Μεσίτα; Γίνονται πάντα τὰ θελήματά σου; Πρὸς ὃν ἀπεκρίθη ὁ Μεσίτης λέγων· Ναὶ δέσποτα, καὶ τούτου χάριν ἦλθον προσκυνῆσαι καὶ εὐχαριστῆσαί σοι. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ προκαθεζόμενος· Καὶ ἔτι πλείω⟨ν⟩ χάρις δοθήσεταί σοι. Κέλευσον, καθέζου. Καὶ ἀπελθὼν ἐκαθέσθη ὁ Μεσίτης πρωτοκάθεδρος ἐν τῷ δεξιῷ σκάμνῳ. Ἐγὼ μὲν οὖν, φησὶν ὁ νοτάριος, ὁρῶν πάντας Αἰθίοπας ὄντας καὶ βδελυττόμενος τῷ πλησιάσαι τινὶ αὐτῶν, ἀπελθὼν ἔστην ὄπισθεν τοῦ Μεσίτου. Καὶ ἀτενίσας εἰς ἐμὲ[98] τὸ βλέμμα ὁ ἐπὶ τοῦ θρόνου καθεζόμενος ἠρώτα[99] [fol. 129] τὸν Μεσίτην λέγων· Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὁ μετὰ σοῦ, κύρι ὁ Μεσίτης, τίς ἐστι; Λέγει ὁ Μεσίτης· Δοῦλός σου, δέσποτα. Τότε ἐπηρώτησε[100] τὸν νοτάριον ὁ ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ λέγει αὐτῷ· Εἰπέ, νεώτερε, δοῦλός μου εἶ; Ἀπεκρίθη συντόμως ὁ νοτάριος κατασφραγισάμενος καὶ εἶπε· Δοῦλός εἰμι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Καὶ ἅμα τοῦτο ὠνόμασεν, εὐθέως ἔπεσεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου, ὁ θρόνος ἀπόλωλεν, αἱ λαμπάδες

Thron, einen Äthiopier in reifem Alter, der (auf dem Thron) saß, und andere Äthiopier, die rechts und links (von ihm) saßen. Darauf grüßt Mesites den, der auf dem Thron sitzt, und wirft sich vor ihm nieder. Der nimmt ihn gnädig auf und fragt ihn: Was gibt es, Herr Mesites? Geschieht alles, wie du es willst? Mesites antwortete ihm so: Ja, Herr, und deshalb bin ich gekommen, um dich anzubeten und dir zu danken. Der Vorsitzende erwiderte ihm: Sogar noch mehr Gnade soll dir zuteil werden. Mit Verlaub, nimm Platz! Mesites ging und bekam den ersten Platz auf der rechten Stuhlreihe. Ich, sagt der Sekretär, erkannte nun, daß alle Äthiopier waren, und fürchtete mich, einem von ihnen zu nahe zu treten. So ging ich und stellte mich hinter Mesites. Dabei schaute mich der, welcher auf dem Thron saß, unentwegt an und fragte Mesites: Dieser da hinter dir, Herr, mein lieber Mesites, wer ist das? Mesites antwortete: Dein Diener, Herr. Darauf fragte der, welcher auf dem Thron saß, den Sekretär: Sag', mein Junge, bist du mein Diener? Der Sekretär antwortete ohne Zögern, nachdem er sich bekreuzigt hatte: Ich bin Diener des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Sobald er das bekannt hatte[101], fiel der, welcher auf dem Thron saß, zu Boden, zerbarst der Thron, die Lam-

---

[97] *Cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 152: τί ἕν, πάτερ; ebd. 156v.

[98] Joh. Mosch., *Prat. spir.* 106, in PG 87, 2965C: ἀτενίζων εἰς αὐτόν.

[99] ἐρώτα *cod.*

[100] ἐπερώτησεν *cod.*

[101] Die dämonenvertreibende Wirkung der Doxologie siehe auch Joh. Mosch., *Prat. spir.* 119, in PG 87, 2984B.

ἐσβέσθησαν, οἱ Αἰθίοπες ἠλάλαξαν, ἔφυγον, πάντες ἠφαντώθησαν, ὁ οἶκος ἐξέλιπε, τὸ κάστρον κατεπόθη, ὁ Μεσίτης οὐκ ἐφάνη, πάντα ἐκποδὼν[102] γέγοναν, οὐδαμοῦ φωνή, οὐδαμοῦ οὐδεὶς εἰ μὴ ὁ νεώτερος μόνος καὶ οἱ ἵπποι δεδεμένοι καὶ ἱστάμενοι. Οὐκ ἀνέμεινεν ὁ νοτάριος, οὐκ ἀνεζήτησε τὸν Μεσίτην, οὐ περιεβλέψατο δεξιᾷ ἢ ἀριστερᾷ, ἀλλ' ὡς εἶχε λαβὼν τοὺς ἵππους καὶ καθεσθεὶς ἤλαυνε καὶ ἐλθὼν ἔκρουσε τὴν πύλην, ὅθεν τῇ ἑσπέρᾳ ἐξελήλυθαν. Διηγεῖται τῷ ἐπὶ τῆς πύλης πάντα τὰ γενόμενα καὶ ἕωθεν ἀπελθὼν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἰδίαζεν. Εἶτα μετὰ χρόνον μικρὸν παρέμενέ τινι τῶν πατρικίων, ἀνδρὶ ἐλεήμονι καὶ φιλοχρίστῳ. Καὶ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἑσπέρας βαθείας ἔρχονται ὁ πατρίκιος καὶ ὁ νοτάριος εὔξασθαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ σωτῆρος τὸ λεγόμενον Πλέθρον. Καὶ ἱσταμένων ἀμφοτέρων ἀπέναντι τῆς εἰκόνος τοῦ σωτῆρος καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπεστρέφετο ἡ εἰκὼν καὶ ἔβλεπεν ἐπὶ τὸν νοτάριον. Ὡς γοῦν τοῦτο ὁ πατρίκιος ἐθεάσατο, μετέστησε τὸν νοτάριον εἰς τὸ ἕτερον μέρος, καὶ πάλιν ὁμοίως ἀποστραφεῖσα ἡ εἰκὼν ἐπέβλεπε καθὰ καὶ τὸ πρότερον ἐπὶ τὸν νοτάριον. Τότε ῥίπτει ἑαυτὸν ὁ πατρίκιος ἐπὶ πρόσωπον καὶ ἐν δάκρυσι πολλοῖς ἐπεκαλεῖτο

---

pen verloschen, die Äthiopier heulten auf, flohen, alle waren sie verschwunden, das Haus war weg, das Lager fand sein Ende, Mesites war nicht mehr zu sehen, alles war wie weggefegt: nirgends eine Stimme, nirgends war jemand außer dem Jungen und den Pferden, die immer noch angebunden dastanden. Natürlich hielt sich der Sekretär dort nicht länger auf, suchte auch nicht Mesites, schaute nicht nach rechts und links, sondern griff sich so schnell er konnte die Pferde, saß auf, ritt los und klopfte, als er glücklich zurückgekehrt war, an das Tor, von dem sie am Abend aufgebrochen waren. Dem Torwächter berichtete er alles, was geschehen war, und bei Tagesanbruch ging er in sein Haus, um allein zu sein. Wenig später fand er sich bei einem der Patrizier ein, einem gütigen und christusliebenden Mann. Eines Tages, es war schon spät am Abend, kommen der Patrizier und der Sekretär zusammen, um in der Kirche des Erlösers, dem sogenannten Plethron[103], zu beten. Als beide vor der Ikone unseres Erlösers und Herrn Jesus Christus standen, drehte sich die Ikone um und blickte auf den Sekretär. Als der Patrizier das sah, ließ er den Sekretär auf seine andere Seite treten. Und wieder drehte sich die Ikone um und blickte wie schon zuvor auf den Sekretär. Da warf sich der Patrizier auf sein Angesicht und bestürmte unter vielen Tränen

---

[102] ἔκποδα *cod.*

[103] R. Janin, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964², 414; *Id.*, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin* 1. *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique* 3. *Les églises et les monastères*, Paris 1969², 523: Erlöserkirche im Quartier Plethron, wohl innerhalb der Stadt Konstantinopel. Unzutreffend E. v. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, 230**

τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν λέγων· [fol. 129v] «Μὴ ἀποστρέψῃς», δέσποτα, «τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ» (Ps. 26,9 u. ö.), ἀλλ' «ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησόν με» (Ps. 25,16 u. ö.)· ὅτι μὲν γὰρ ἁμαρτωλός εἰμι, ἐπίσταμαι, δέσποτα, πλὴν οὐ συγγινώσκω εἰς ἐμαυτὸν τοιαύτην κακίαν ἢ τοιαύτην ἁμαρτίαν ποιήσαντα, ἵνα οὕτως ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ τοῦ δούλου σου. Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπὶ ἱκανὴν ὥραν τοῦ πατρικίου κλαίοντος καὶ ἐξομολογουμένου, βλέπουσα ἡ εἰκὼν πρὸς τὸν νοτάριον λέγει τῷ πατρικίῳ· Σὺ μέν, εὐχαριστῶ, ὅτι περ ἐξ ὧν δέδωκά σοι προσφέρεις μοι ἐλεημοσύνην, τούτῳ δὲ ἀνθρώπῳ καὶ χρεωστῶ, ὅτι ἐν καιρῷ ἀνάγκης καὶ πολλοῦ φόβου οὐκ ἠρνήσατο τὴν πίστιν αὐτοῦ, ἀλλ' ὡμολόγησε πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα. Καὶ πάντως κἀγὼ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀνταποδόσεως ἀπολογοῦμαι αὐτῷ τὸν μισθόν.

Ἤκουσας διήγησιν φοβεράν; Ἤκουσας πράγματος παντὸς ἐπαίνου καὶ πάσης ὠφελείας πε|πληρωμένου; Ὁ θεὸς τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δούλῳ αὐτοῦ λέγει, ὅτι χρεωστῶ σοι, ἀπολογοῦμαί σοι.

10. Οἶδα ἐγώ τινα τῶν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας καὶ τῶν ὀστέων καὶ μυελῶν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς πνοῆς αὐτοῦ ἀγαπώντων τὸν Χριστόν (vgl. Mk. 12,30), παρερχόμενον διὰ τόπου τινὸς καὶ θεασάμενόν τινα αἰχμάλωτον δεινῶς ὑπὸ τῶν ἐχόντων αὐτὸν καταπονούμενον καὶ τιμωρούμενον. Καὶ θελήσας βοηθῆσαι αὐτῷ καὶ μὴ εὐπορῶν παντοίου χρυσίου ἔδωκεν

---

unseren Herrn Jesus Christus, indem er sprach: „Wende nicht, Herr, dein Angesicht ab von mir" (Ps. 27[26],9 u. ö.), sondern „schau auf mich und erbarme dich meiner" (Ps. 25[24],16 u. ö.); denn daß ich ein Sünder bin, weiß ich, Herr. Nur war ich mir nicht bewußt, ein derartiges Vergehen und eine solche Sünde begangen zu haben, daß du dein Angesicht von deinem Knecht abwendest. Nachdem der Patrizier das und Ähnliches eine ganze Stunde lang gerufen und reuevoll bekannt hatte, sagte die Ikone mit Blick auf den Sekretär zum Patrizier: Du, ich danke, daß du mir von dem, was ich dir geschenkt habe, Güte darbringst; diesem aber bin ich sogar etwas schuldig, weil er in der Stunde der Bedrängnis und großer Angst seinen Glauben nicht verleugnet, sondern Vater, Sohn und Heiligen Geist bezeugt hat. In der Tat werde ich mich bei ihm in der Stunde der Vergeltung mit entsprechendem Lohn erkenntlich zeigen.

Kanntest du diese unheimliche Erzählung? Kanntest du diese Geschichte, die so voller Lob und Nutzen ist? Gott sagt dem Menschen, seinem Diener: Ich bin dir etwas schuldig, ich werde mich dir erkenntlich zeigen.

Ich kenne jemanden, der zählt zu jenen, die von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ihrem ganzen Denken, mit ihren Knochen und ihrem Mark und aus der Tiefe ihres Atems Christus lieben (vgl. Mk. 12,30). Der kam durch einen Ort und sah einen Sklaven, welcher von seinen Besitzern schwer mißhandelt und gezüchtigt wurde. Da er ihm helfen wollte, aber über keinerlei Geld verfügte, gab er sich selbst, seine Seele und sei-

ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ ἠλευθέρωσε τὴν βασανιζομένην ψυχὴν εἰσελθὼν ὑπὲρ αὐτῆς ἐν κλοιοῖς καὶ δεσμοῖς καὶ δουλείᾳ. Οὗτός μοι διηγεῖται, ὅτιπερ, φησίν, εἴσω δύο ἡμερῶν ὁ Χριστὸς κατένυξέ[104] τινας φιλοχρίστους καὶ ἠλευθέρωσαν αὐτὸν εἰς νόμισματα διακόσια.

Μετὰ δὲ ταῦτα, φησίν, εἰς τοσοῦτόν με ηὐλόγησεν ὁ Χριστὸς σωματικαῖς καὶ ψυχικαῖς δωρεαῖς, [fol. 130] ὥστε πολλάκις με δυσωπεῖν τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα, κουφίσαι μέρος τι τῶν πνευματικῶν αὐτοῦ δωρεῶν καὶ τοῦ[ς] πελάγους τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τοῦ καταπλουτήσαντος καὶ μεθύσαντός μου τὴν ψυχήν, καὶ τηρῆσαί μοι τοῦτο ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι.

Κἀμοῦ θαμβουμένου ἐπὶ τοῖς λεγομένοις παρήγαγέ μοι τὸν προφήτην λέγων, ὅτι τοιοῦτο παθών ποτε Δαυὶδ ἔλεγε τῷ θεῷ· «Ἐθαυμαστώθη ἡ γνῶσίς σου ἐξ ἐμοῦ· ἐκραταιώθη, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν. Ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω» (Ps. 138,6-7); Λοιπὸν κτησώμεθα, ἀδελφοί, καὶ ἡμεῖς τὸν Χριστὸν τοιοῦτον φίλον, ὅπως καὶ πρὸς ἡμῖν τοιαύτας χαρίσηται δωρεάς.

11. Πρὸ τούτων τῶν εἴκοσι χρόνων ἐπὶ τῆς ζωῆς Ἰωάννου τοῦ ὄντως χριστιανικωτάτου καὶ φιλοθέου ὑπὲρ τοὺς νῦν τὸν τόπον αὐτοῦ ἐπέχοντας, τοῦ λεγομένου Βοστρηνοῦ[105] | καὶ γενομένου χαρτουλαρίου ἐν Δαμασκῷ καὶ τὰς ἁγίας

---

nen Leib hin und befreite die gequälte Seele, indem er für sie Halseisen, Ketten und Sklaventracht auf sich nahm. Dieser erzählt mir, daß binnen zweier Tage Christus einige Christusfreunde zuinnerst erschüttert habe und sie ihn für 200 Münzen (Nomismata) freikauften.

Danach, sagt er, hat Christus mich dermaßen mit leiblichen und seelischen Gaben gesegnet, daß ich oft und oft seine Güte[106] darum bitte, einen Teil seiner geistlichen Gaben und das Meer seines Erbarmens, von dem meine Seele reich und trunken wird, zu nehmen, um es mir für das künftige Leben aufzubewahren.

Was ich da hörte, rührte mich zutiefst an. Ich hielt mir den Propheten vor Augen und sagte mir: Als David einst ein ähnliches Schicksal beschieden war, sprach er zu Gott: „Zu wunderbar ist dein Wissen für mich und zu stark: Ich reiche nicht heran. Wohin könnte ich flüchten vor deinem Geist, wohin vor deinem Antlitz entfliehen“ (Ps. 139[138],6-7)? In Zukunft wollen auch wir, liebe Brüder, Christus als einen solchen Freund gewinnen, damit er derlei Gaben auch uns schenken möge.

Johannes, ein wirklich überaus christlicher und gottliebender Mann, christlicher jedenfalls als jene, die jetzt seine Stelle innehaben — man nannte ihn den Bostriner —, der auch Archivar in Damaskus war und die

---

[104] κατήνυξεν *cod.*

[105] Βοστρίνου *cod.*

[106] Personalisierte Güte Gottes siehe auch Joh. Mosch., *Prat. spir.* 26, PG 87, 2872C. *Cfr. Prat. spir.* 207 (3100B).

ἐκκλησίας εἰρηνεύσαντος, ἀλλ᾽ οὐ ταράξαντος, συνέβη αὐτὸν πεμφθῆναι ὑπὸ τοῦ τότε λεγομένου συμβούλου ἐπὶ τὴν χώραν Ἀντιοχείας Συρίας, ἐν ᾗ εὗρε τέσσαρας νεωτέρας ἐνεργουμένας ὑπὸ δαιμόνων καὶ πολλά τινα ἐξ ἐνεργείας τοῦ διαβόλου λαλούσας, ἅςτινας καὶ ἤγαγον οἱ τῆς χώρας αὐτόθι πρὸς τὸν προειρημένον μακαρίτην Ἰωάννην. Ἀκούσαντος οὖν αὐτοῦ πολλά τινα λαλούντων τῶν δαιμόνων διὰ στόματος τῶν τοιούτων κορασίων τῇ Σύρᾳ διαλέκτῳ, ἠρώτησεν αὐτὰς περὶ πολλῶν καὶ διαφόρων κεφαλαίων εἰς ψυχωφέλειαν συντεινόντων, λέγω δὴ περὶ τῆς ἐκπτώσεως αὐτῶν τῆς ἐξ οὐρανοῦ καὶ περὶ τοῦ παραδείσου καὶ περὶ τοῦ καρποῦ, οὗ ἔφαγεν ὁ Ἀδάμ, καὶ περὶ τοῦ ὄφεως καὶ περὶ ἄλλων πλειόνων, ἅτινα οὐκ ἀνάγκη εἰπεῖν διὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀσθένειαν [fol. 130v]· δύο δὲ κεφαλαίων τῶν πάντας οἰκοδομούντων ἐπιμνησθήσομαι.

Ἠρώτησε τοίνυν αὐτὰς ὁ προειρημένος μακάριος ἀνήρ, εἰ ἄρα δεδοίκασι τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν καὶ τοῦ ἐνενηκοστοῦ ψαλμοῦ καὶ τοῦ «Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός» (Mt. 1,23), «γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττᾶσθε» (Jes. 8,9). Καὶ ἀποκριθέντες εἶπον· Ὠφέλιμοί εἰσιν αἱ τοιαῦται ὑμῶν προσευχαί. Εἶτα θελήσαντος αὐτοῦ ἐρωτῆσαι αὐτὰς περὶ τοῦ «Ἀναστήτω ὁ θεός, καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ»

---

heiligen Kirchen befriedet hatte, statt sie gegeneinander aufzubringen, wurde vor jetzt 20 Jahren, als er noch am Leben war, von dem damals sogenannten Symbulos ins Gebiet des syrischen Antiochia geschickt. Dort traf er auf vier junge Mädchen, die von Dämonen besessen waren und allerhand Gerede auf Eingebung des Dämons von sich gaben; sie waren auch von den Leuten der Gegend hier zu dem besagten seligen Johannes hingeführt worden. Nachdem er sich einiges von dem angehört hatte, was die Dämonen durch den Mund der betreffenen Mädchen auf Syrisch zu sagen hatten, befragte er sie zu einer Reihe unterschiedlicher Gegenstände, die der Seele Nutzen bringen: über ihren Fall aus dem Himmel, über das Paradies und über die Frucht, von der Adam aß, über die Schlange und über vieles mehr, das jetzt nicht alles aufgezählt zu werden braucht, zumal die meisten schon recht müde sind. An zwei Gegenstände[107] will ich aber zur allgemeinen Auferbauung erinnern.

Der genannte selige Mann fragte die Mädchen also, ob sie vor dem Gebet des Vater unser und des 91[90]. Psalms[108] und des „Mit uns ist Gott“[109] (Mt. 1,23), „Erkennt es, ihr Völker, ihr werdet niedergeworfen“[110] (Jes. 8,9) Angst haben. Sie antworteten: Diese eure Gebete sind nützlich. Als er sie nun über das „Gott soll sich erheben, und zerstieben sollen

---

[107] Die beiden Themen sind wohl zunächst die Gebete und dann die „drei Dinge“.

[108] Joh. Mosch., *Prat. spir.* 152, in PG 87, 3017C-3020B: Kein Text der Hl. Schrift vertreibt Dämonen so sehr wie das Psalterium.

[109] *Cfr.* H. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae Graecae* 2, Città del Vaticano 1961, 395.

[110] *Cfr* H. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae Graecae* 1, Città del Vaticano 1960, 262

(Ps. 67,2), ἡνίκα μόνον τοῦ ῥήματος ἤρξατο, λέγουσιν οἱ δαίμονες μετὰ κραυγῆς πρὸς αὐτόν· Μὴ εἴπῃς τὸν λόγον τοῦτον, ἐπεὶ οὐκ ἀποκρινόμεθά σοι ἕτερον ῥῆμα· οὔτε γάρ ἐστιν ἐν πάσῃ τῇ γραφῇ λόγος καταργῶν τὴν δύναμιν ἡμῶν ὅμοιος αὐτοῦ. Εἶτα διακόψας τὸν περὶ τούτου λόγον ὁ μακαρίτης, ἠρώτησεν αὐτοὺς λέγων· Ποῖα πράγματα φοβεῖσθε ἐκ τῶν Χριστιανῶν; Λέγουσιν ἐκεῖνοι πρὸς αὐτόν· Ἔχετε ὄντως τρία πράγματα μεγάλα· | ἓν ὃ φορεῖτε εἰς τοὺς τραχήλους ὑμῶν, καὶ ἓν ὅπου λούεσθε εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἓν ὅπερ τρώγετε εἰς τὴν σύναξιν. Νοήσας οὖν ὁ τοῦ Χριστοῦ δοῦλος Ἰωάννης, ὅτι περὶ τοῦ τιμίου σταυροῦ εἰρήκασι καὶ περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος καὶ περὶ τῆς ἁγίας κοινωνίας, πάλιν ἠρώτησεν αὐτοὺς λέγων· Εἶτα ἐκ τούτων τῶν τριῶν πραγμάτων, ποῖον φοβεῖσθε πλέον; Τότε ἐκεῖνοι ἀπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ εἶπαν· Ὄντως εἰ ἐφυλάττετε καλῶς, ὅπερ μεταλαμβάνετε, οὐκ ἴσχυεν εἷς ἐξ ἡμῶν ἀδικῆσαι Χριστιανόν. Δοξάζων οὖν τὸν θεὸν ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις ὁ θεοσεβὴς Ἰωάννης, πάλιν ἠρώτησεν αὐτοὺς λέγων· Ποίαν πίστιν ἀγαπᾶτε ἐξ ὅλων τῶν ὄντων ἐν κόσμῳ σήμερον; Λέγουσι πρὸς αὐτόν· τὴν τῶν ἑταίρων ἡμῶν. Λέγει πρὸς αὐτούς· Καὶ τίνες εἰσὶν οὗτοι; Λέγουσι πρὸς αὐτόν· οἱ μὴ ἔχοντες μήτε ἓν πρᾶγμα ἐκ τῶν τριῶν, ὧν εἴπαμεν πρός σε, μήτε [fol. 131] ὁμολογοῦντες θεὸν ἢ υἱὸν θεοῦ τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας.

---

seine Feinde" (Ps. 68[67],2), fragen wollte und eben mit dem Satz begonnen hatte, fielen ihm die Dämonen kreischend dazwischen: Sprich das nicht aus, sonst antworten wir dir keine Silbe mehr; denn kein Wort der ganzen Schrift macht unsere Kraft so zunichte wie dieses. Also brach der Selige dieses Thema ab und fragte sie: Was fürchtet ihr an den Christen? Sie antworten ihm: Es gibt da wirklich drei wichtige Dinge. Eines, das ihr am Hals tragt, und eins, wo ihr euch in der Kirche wascht, und eins, das ihr bei der Synaxis eßt[111]. Da der Diener Christi, Johannes, sofort begriff, daß sie das kostbare Kreuz meinten, die heilige Taufe und die heilige Kommunion, fragte er nach: Also gut, was von diesen drei Dingen fürchtet ihr mehr? Darauf antworteten sie ihm: In der Tat, wenn ihr richtig bewahren würdet, was ihr empfangt[112], würde keiner von uns einem Christen Schaden zufügen können. Als er dies hörte, lobpries der fromme Johannes Gott. Dann fragte er sie weiter: Welchen Glauben liebt ihr von allen, die es heute auf der Welt gibt? Darauf ihre Antwort: die unserer Gefährten[113]. Wieder er: Und wer sind eure Gefährten? Sie antworten ihm: die weder eines jener drei Dinge besitzen, von denen wir zu euch gesprochen haben, noch den Sohn Marias als Gott und Gottessohn

---

[111] Dämonen, Kommunionempfang und Halskreuzchen siehe auch *Narr.* B6, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 68,19-20, ferner Anast. Sin., *Quaest. et resp.* [*de communione*], in G. Hofmann, *Textus Byzantini de ss. Eucharistia: XXXV congreso eucarístico internacional 1952. La eucaristía y la paz, Sesiones de estudio* 2, Barcelona 1953, 708.

[112] Offenbar ist hierbei an die Eucharistie, weniger an die Taufe gedacht. Das „bewahren" kann auch im Sinne von „aufbewahren" verstanden werden.

[113] Das heißt die (moslemischen) Sarazenen; *cfr. Narr.* C1.

Ἀπεκρίθη πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰωάννης καὶ εἶπε· Καὶ πῶς ὑμεῖς ὡμολογήσατε αὐτὸν υἱὸν θεοῦ, κράζοντες πρὸς αὐτόν· «Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ» (Mt. 8,29); Τότε σιωπήσαντες πρὸς ὀλίγον λέγουσι· Μὴ θέλοντες καὶ μὴ βουλόμενοι, ἀλλ' ἀναγκαζόμενοι ὑπὸ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἐκράξαμεν αὐτὸν υἱὸν τοῦ ὑψίστου (vgl. Mk. 5,7) εἰς αἰσχύνην τῶν Ἰουδαίων τῶν βλασφημούντων εἰς αὐτὸν καὶ λεγόντων αὐτὸν ἄνομον.

Ταῦτα καὶ ἕτερα πλείονα διὰ στόματος τῶν γυναικῶν ἐκείνων οἱ δαίμονες ἀπεφθέγξαντο ἐνώπιον λαοῦ καὶ πολλοῦ πλήθους ἀκούοντος, ἐξ ὧν πολλοὶ ἔτι ζῶσι καὶ μαρτυροῦσιν αὐτόπται γενόμενοι.

12. Ἐκέκτητό τις γυνὴ Σαρακηνὰ ἀνομωτάτη οἰκοῦσα ἐν Δαμασκῷ ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ Χριστιανὴν δούλην ὀνόματι Εὐφημίαν ἤδη λοιπὸν προ|βεβηκυῖαν τῇ ἡλικίᾳ καὶ διεκώλυεν αὐτὴν τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ἁγίας κοινωνίας, ποιήσασα μετ' αὐτῆς σύμφωνον τοιοῦτον, ἵνα καθό τε κοινωνήσῃ διακοσίας πληγὰς λάβῃ. Καὶ ὡς ἐπὶ κυρίου τῆς δόξης οὐδέποτε παρέλιπε κυριακὴν ἡ ἀθλοφόρος τοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνουσα τῶν ἁγίων μυστηρίων, καὶ ἦν ἰδέσθαι αὐτὴν[114] ἐρχομένην ἐκ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ εὐθέως πρὸ τοῦ γεύσηται ὕδατος

---

bekennen. Dazu sagte Johannes: Und wie kommt es dann, daß ihr ihn als Gottessohn bekannt habt, als ihr ihm zurieft: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Gottessohn" (Mt. 8,29)? Darauf sagten sie nach einem Moment des Schweigens: Weder absichtlich noch freiwillig haben wir ihn Sohn des Höchsten gerufen (vgl. Mk. 5,7); vielmehr hat uns seine Macht dazu gezwungen, um die Juden zu beschämen, die gegen ihn gelästert und ihn einen Verbrecher genannt haben.

Das und vieles mehr haben die Dämonen durch den Mund jener Frauen von sich gegeben im Beisein des Volkes und einer großen Zahl von Zuhörern, von denen viele noch leben und als Augenzeugen berichten.

In Damaskus wohnte eine Sarazenin, die kein Recht respektierte und die sich am Hof des heiligen Kyprian[115] eine Christin namens Euphemia als Sklavin erworben hatte, obwohl diese schon recht alt war. Zudem hinderte sie sie daran, die Kirche zu besuchen und an der heiligen Kommunion teilzuhaben. Sie traf mit ihr folgende Übereinkunft: Sowie sie die Kommunion empfängt, erhält sie 200 Schläge. Weil die von Christus Sieggekrönte[116] nie — beim Herrn der Glorie — den Herrentag ausließ und stets an den heiligen Mysterien teilhatte, konnte man sie beobachten, wie sie, kaum daß sie aus der heiligen Kirche kam und noch

---

[114] ἦν ἰδέσθαι αὐτὴν ungewöhnliche, aber haltbare Konstruktion; *cfr.* Kühner, Gerth (*op. cit.* Anm. 25) 15.

[115] Evtl. ist das Atrium der nahe der Kathedrale gelegenen Kirche der Hll. Kyprian und Justina gemeint; vgl. J. Nasrallah, *Damas et la Damascène. Leurs églises à l'époque byzantine*, in POC 35 (1985) 54-55. G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis* 2, Padova 1988, 68.1.2 nennt jedenfalls keinen Bischof von Damaskus namens Kyprian.

[116] Das heißt sie ist inzwischen als Märtyrerin verstorben.

λαμβάνουσαν τὰς διακοσίας μάστιγας. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ἑορτῆς οὔσης καὶ ἐλθούσης ἐκ τῆς συνάξεως τῆς δούλης τοῦ Χριστοῦ καὶ συνήθως τυπτομένης αὐτῆς ὑπὸ τῶν συνδούλων αὐτῆς, ἐπέτρεψε τούτοις ἰδεῖν ἡ Ἰεζάβελ μὴ παραλλάξαι τόπον ἐν τῷ σώματι τῆς ἁγίας Χριστοῦ Εὐφημίας, ἀλλ' ἐν ἑνὶ τόπῳ δοῦναι τὰς διακοσίας πληγὰς στερεῶς καὶ ἀνηλεῶς. Καὶ τούτου γενομένου μετὰ τὸ μαστιχθῆναι λαβοῦσαι αὐτὴν κατὰ συνή[fol. 131v]θειάν τινες φιλόχριστοι γυναῖκες τῆς αὐλῆς ἐπὶ τὸ ἀλεῖψαι καὶ ἐπιμελήσασθαι τῶν πληγῶν, ἀποδύσασαι αὐτὴν κατ' ἰδίαν, οὐχ ηὗρον ὅλως μώλωπα οὐδὲ σπῖλον πληγῆς ἐν τῷ ἁγίῳ αὐτῆς σώματι καὶ θαυμάζουσαι ἐδόξασαν τὸν θεόν.

Ταῦτα οὐ πολυχρόνια καὶ ἀρχαῖα καὶ ἀμάρτυρά εἰσιν, ἀλλ'ἅπερ «ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ἃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου» (vgl. 1 Joh. 1,1) τοῦ ἀγαθοῦ τούτου διηγήματος. Ὁμῶς ὁ μὴ παρορῶν θεὸς τοὺς ἐλπίζοντας εἰς αὐτὸν οὐδὲ τὴν ἁγίαν ἡμῶν νέαν μάρτυρα Εὐφημίαν ὑπερεῖδεν. Ἀνὴρ γάρ τις τῶν Χριστὸν ἀγαπώντων καὶ πολλάκις τοιαύτης θήρας ἐπιτυχὼν ἠξιώθη καὶ τὸν τοιοῦτον θησαυρὸν κτήσασθαι. Καίπερ ἄπορος τότε ὢν

---

bevor sie vom (gesegneten) Wasser nehmen konnte, die 200 Hiebe empfing. Eines Tages nun, es war ein Festtag, als die Dienerin Christi aus der Synaxis kam und wie gewohnt von ihren Mitsklaven geschlagen wurde, befahl ihnen Isebel[117], darauf zu achten, daß sie nicht von einer Stelle am Körper Euphemias, der Heiligen Christi, abwichen, sondern ihr die 200 Hiebe auf ein und dieselbe Stelle geben, hart und erbarmungslos. Nachdem das geschehen und sie ausgepeitscht worden war, nahmen christusliebende Frauen aus dem Palast sie wie gewohnt mit sich, um sie (ungeachtet ihres Ablebens) zu salben und sich um ihre Wunden zu kümmern. Sie konnten aber, als sie sie in aller Ruhe entkleidet hatten, keine Striemen und Schlagspuren an ihrem heiligen Körper entdecken. Verwundert priesen sie Gott.

Das alles ist nicht lange her, keine alte und unbezeugte Geschichte, sondern „wir haben mit unseren eigenen Augen geschaut, was wir gesehen haben, und unsere Hände haben berührt — über das Wort" (vgl. 1 Joh. 1,1) dieser schönen Erzählung (sprechen wir). Wie Gott die auf ihn Hoffenden nicht übersieht, so ließ er auch unsere Heilige, die neue Märtyrerin Euphemia, nicht unbeachtet[118]. Denn ein christusliebender Mann, der schon oft in ähnlichen Fällen Aufmerksamkeit bewiesen hatte,

---

[117] Wohl nicht zufälliger Name: Die alttestamentliche Isebel fördert den abgöttischen Baalskult und verfolgt die Propheten Jahwes (1 Kö. 18,4. 13). *Cfr.* die Polemik des Johannes Chrysostomos gegen Eudoxia; E. Dassmann, *Kirchengeschichte* 2,1, Stuttgart 1996, 202.

[118] Über die „neue Euphemia" ist nichts weiter bekannt; sie ging nichts in Konstantinopeler Synaxarion ein. Zur alten siehe G. Lucchesi, G Imbrighi, s.v. *Eufemia di Calcedonia*, in *Bibliotheca Sanctorum* 5, 1964, 154-162; B. Flusin, s.v. *Euphemia v. Chalkedon*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4, 1989, 102-104.

πάσῃ μηχανῇ ἐχρήσατο, ὅπως τὴν ἁγίαν λυτρώσηται μάρτυρα, ὅπερ τῇ χάριτι τοῦ Χριστοῦ καὶ πεποίηκε. Καὶ προλαβοῦσαν ἐκεῖ ἔχει προστάτην καὶ πρέlσβιν[119] ὑπὲρ αὐτοῦ πρὸς τὸν θεὸν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζώντων.

13. Λαλεῖται εἰς ἔτι καὶ νῦν παρὰ τῇ Δαμασκῷ ἡ μνήμη τοῦ καλλινίκου μάρτυρος Γεωργίου τοῦ Μαύρου.

Οὗτος δοῦλος Σαρακηνοῦ ἐν Δαμασκῷ ὑπάρχων, νήπιος αἰχμαλωτισθεὶς τὴν πίστιν ἠρνήσατο ὀκταετὴς ὑπάρχων. Ἐλθὼν οὖν εἰς ἔφηβον ἡλικίαν καὶ ἐν γνώσει γενόμενος πάλιν ἀποστραφεὶς Χριστιανὸς δόκιμος γέγονε καταφρονήσας παντὸς φόβου ἀνθρώπου. Ἀπελθὼν οὖν ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν τις τῶν συνδούλων αὐτοῦ ἐν τῷ Μααγιδᾷ ἀποστάτης μισόχριστος, διέβαλεν αὐτὸν πρὸς τὸν κύριον αὐτῶν, ὅτι ὁ Γεώργιος Χριστιανὸς γέγονε. Μεταστειλάμενος οὖν αὐτὸν ἐκεῖσε ἠρώτα αὐτὸν καὶ προετρέπετο εὔξασθαι σὺν αὐτῷ. Καὶ πολλὰ παρακαλέσας καὶ ἀπειλήσας οὐκ ἴσχυσε πεῖσαι αὐτὸν ἀποστῆναι τῆς πίστεως τοῦ Χριστοῦ. Τότε λοιπὸν ἐπέτρεψε τέσσαρσί τισι [fol. 132] τῶν αὐτόθι συναθροισθέντων Σαρακηνῶν κρατῆσαι τῶν δύο χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν αὐτοῦ καὶ κρεμάσαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπὶ κοιλίαν. Καὶ τούτου γενομένου ὁ κύριος αὐτοῦ ἰδίαις χερσὶν ἐμεσοκόπησεν αὐτὸν ἐν τῷ ξίφει. Οἱ δὲ τὴν Δαμασκὸν οἰκοῦντες λαβόντες τὸ λείψανον

---

wurde gewürdigt, auch diesen Schatz zu erwerben. Obwohl er damals kein Geld hatte, setzte er alles in Bewegung, um die heilige Märtyrerin loszukaufen, was ihm auf mit der Gnade Christi gelang. Und nachdem sie ihm vorangegangen war, besaß er dort eine Schützerin und Fürsprecherin für sich bei Gott im Land der Lebenden[120].

Noch heute ist im Gebiet von Damaskus der glänzende Sieg des Märtyrers Georg, des Mauren, in rühmlicher Erinnerung[121].

Dieser Sklave eines Sarazenen in Damaskus war als Kleinkind in Gefangenschaft geraten und im Alter von acht Jahren vom Glauben abgefallen. Als er nun ins Jugendalter und zu Verstand kam, fand er wieder zurück zum Glauben und wurde ein achtbarer Christ bar jeder Menschenfurcht. Als nun eines Tages einer seiner Mitsklaven, ein Apostat und Christushasser, nach Maagida kam, verleumdete er Georg bei ihrem Herrn, weil er Christ geworden war. Daraufhin ließ dieser ihn zu sich kommen und drang auf ihn ein, mit ihm zu beten. Aber soviel er auch zuredete und drohte, er vermochte ihn nicht vom Glauben an Christus abzubringen. Da befahl er schließlich vier seiner Sarazenen, die gerade bei ihm standen, Georg an beiden Armen und Beinen zu ergreifen und ihn über der Erde mit dem Bauch nach unten auszustrecken. Daraufhin hieb ihn sein Herr eigenhändig mit dem Schwert mitten entzwei. Die

---

[119] πρέσβην *cod.*

[120] Land der Lebenden siehe *Narr.* A29, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 77,12.

[121] Uber diesen Märtyrer ist nichts weiter bekannt.

αὐτοῦ κατέθεντο ἐντίμως ἔν τινι πρὸ τῆς πόλεως ἰδιάζοντι μνημείῳ, ἔνθα οὐδεὶς κατάκειται εἰ μὴ ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Γεώργιος.

14. Τὸ Πεντάσχοινον χωρίον ἐστὶν ἐν Κύπρῳ τῆς Ἀμαθουσίας ὑπάρχον διοικήσεως πλησίον τῆς θαλάσσης διακείμενον. Ἐν τούτῳ πρὸ τῆς εἰσόδου τῶν Σαρακηνῶν ὑπῆρχέ τις πρεσβύτερος θεοῦ θεράπων γενόμενος. Καὶ τελευτησάσης αὐτοῦ τῆς συμβίου ἔλαβεν ἑτέραν σύζυγον. Εἶχεν οὖν ἐκ τῆς προτέρας γυναικός τινα υἱὸν λεγόμενον Ἀθανάσιον εἰκοσαετῆ που τυγχάνοντα. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν λέγει πρὸς τὸν πατέρα | τοῦ παιδὸς ἡ γυνή, ὅτιπερ, φησίν, ὅλον τὸν οἶκον καὶ τὰς ἀποθήκας διεσκόρπισεν ὧδε κἀκεῖ ὁ Ἀθανάσιος. Προσκαλεσάμενος οὖν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἠρώτα, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. Ὁ δὲ Ἀθανάσιός φησι πρὸς τὸν πατέρα· Πίστευσον, πάτερ, οὐκ οἶδα εἰ μὴ εἰς τὴν φιλοξενίαν, καθὼς ἐνετείλω μοι, ἐπεὶ πού ποτέ τι ἐγὼ οὐκ ἐσκόρπισα πλὴν δεῦρο, πάτερ· καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἀποθήκην τοῦ σίτου καὶ τοῦ οἴνου. Καὶ κατελθόντων ἀμφοτέρων ηὗρον πάντας τοὺς πίθους τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου καὶ τὰς δεξαμενὰς τοῦ σίτου,

---

Bewohner von Damaskus holten sich seine sterblichen Überreste[122] und bestatteten sie ehrenvoll in einem separaten Grab vor der Stadt, wo keiner sonst liegt außer Georg, der Märtyrer Christi.

Der Ort Pentaschoinos liegt auf Zypern. Er gehört zur Diözese von Amathusa und liegt nahe dem Meer. Vor dem Einfall der Sarazenen[123] lebte dort ein angesehener Mann und Diener Gottes. Als seine Frau gestorben war, nahm er sich eine zweite Frau[124]. Aus erster Ehe hatte er einen Sohn namens Athanasius, der etwa zwanzig Jahre alt war. Eines Tages sagt die Frau zum Vater des Jungen, Athanasius habe hier und dort das ganze Haus und die Vorratskammern ausgeplündert. Daraufhin ruft ihn der Vater zu sich und fragt, ob das stimme. Athanasius antwortet seinem Vater: Glaube mir, Vater, ich weiß nur etwas über die Bewirtung der Gäste, die du mir aufgetragen hast; indes habe ich außer dafür nirgends sonst etwas weggenommen, Vater. Prüfe selbst die Speise- und Weinvorräte. Also gingen beide (in den Keller) hinab und fanden alle Wein- und Ölfässer und die Speisebehälter; nachdem Athanasius davon

---

[122] λείψανον *Narr.* A4, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 62,10. 19; A5 (63,6-7. 10. 12); A40 (84,3); Joh. Mosch., *Prat. spir.* 11. 40. 84. 88, in PG 87, 2860C. 2892D. 2941A. 2945B.

[123] Ein solches Ereignis erwähnen auch *Narr.* B7, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 69,5-6; C18; von zwei Invasionen spricht *Narr.* B9, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 71,2-3. Im Jahr 647 bricht die arabische Flotte von Akra nach Zypern auf; M. Gil, *A history of Palestine 634-1099*, New York 1992, 840.

[124] Es kann kein Presbyter gemeint sein, sondern nur allgemein ein „angesehener Mann", weil höhere Kleriker dem Heirats- und Zweitehenverbot unterlagen; *cfr.* St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn 1998^3, 271-289.

μετὰ τὸ δαπανηθῆναι ὑπὸ Ἀθανασίου πάλιν εὐλογηθέντα καὶ πάντα πλήρη τυγχάνοντα. Μετ' ὀλίγον οὖν χρόνον ἀπῆλθε πρὸς κύριον[125] ὁ Ἀθανάσιος. Καὶ ἐλθὸν πλοῖον κατὰ τοὺς τόπους ἐκείνους καὶ χειμασθὲν ἐσχάτως ἤμελλε ναυαγεῖν, μέσης ἡμέρας ὑπαρχούσης. Καὶ ἀτενίσαντες οἱ ναῦται θεωροῦσί τινα νεώτερον[126] τὴν ναῦν [fol. 132v] περιτρέχοντα καὶ κυβερνῶντα. Διηρώτων οὖν αὐτὸν λέγοντες· Τίς τε ὑπάρχει καὶ πόθεν καὶ πότε ἐν τῇ νηῒ γέγονεν; Ὁ δὲ ἔφασκε πρὸς αὐτούς· Ἐγώ εἰμι Ἀθανάσιος ὁ τοῦ Πεντασχοινίου[127]. Διασωθέντες οὖν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ χωρίον ὁρμήσαντες οὐκέτι τὸν νεανίαν ἐθεάσαντο. Λαβόντες οὖν ἀσκὸν ἐλαίου κατῆλθον εἰς τὸ χωρίον, καὶ ἐξ οἰκονομίας θεοῦ ἢ κατὰ πρόγνωσίν τινα ἀπαντᾷ αὐτοῖς ὁ πατὴρ τοῦ παιδός. Διηρώτων οὖν αὐτὸν ὑποδεῖξαι αὐτοῖς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου. Ὁ δὲ ἔφασκε, μὴ εἶναι αὐτόθι ἐκκλησίαν ἐπίκλην τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου. Τότε οὖν διηγήσαντο αὐτῷ τὰ ὁραθέντα αὐτοῖς καὶ τὰ σύσσημα καὶ τὴν ἰδέαν[128] τοῦ παιδός. Τότε λέγει πρὸς αὐτούς· Ἐξ ὧν διηγεῖσθε ὁ υἱός μού ἐστιν ὁ φανεὶς ὑμῖν. Καὶ λαβὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν εἰς τὸν τάφον

---

genommen hatte, hatte er sie wieder gesegnet, und so war alles randvoll[129]. Wenig später ging Athanasius zum Herrn. Als sich ein Schiff jener Gegend näherte, geriet es am hellichten Tag in einen gewaltigen Sturm, der es fast scheitern ließ. Da kam es, daß die Seeleute wie gebannt auf eine jüngere Gestalt schauten, die in ihrem Schiff herumlief und das Steuer führte. Sie fragten den Jüngling aus und sagten: Wer ist er und woher und wann ist er auf das Schiff gekommen? Er antwortete ihnen: Ich bin Athanasius aus Pentaschoinos. Nach ihrer Rettung hielten sie auf eben diesen Ort zu, ohne den jungen Mann noch zu sehen. Sie nahmen einen Schlauch mit Öl mit und stiegen vor Ort an Land. Durch die Fügung Gottes oder aufgrund einer Ahnung läuft ihnen der Vater des Jungen über den Weg. Sie fragten ihn nach dem Weg zur Kirche des heiligen Athanasius. Der aber antwortete, es gebe hier keine nach dem heiligen Athanasius benannte Kirche. Da erzählten sie ihm, was sie gesehen hatten, und die besonderen Merkmale und die Gestalt des Jungen. Daraufhin sagte er zu ihnen: Aus dem, was ihr erzählt, muß ich annehmen, daß es mein Sohn war, der euch erschienen ist[130]. Er nahm sie mit sich und

---

[125] ἀπελθεῖν πρὸς κύριον siehe *Narr.* A8, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 65,2. 17-18; A12 (67,9. 16); A19 (71,22-23); A21 (73,4); A29 (77,8); A32 (79,14); A40 (87,10); A42 (*cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 140v); Joh. Mosch., *Prat. spir.* 35. 86. 93. 107. 184, in PG 87, 2884C. 2944C. 2952B. 2969A. 3057B.

[126] νεώτερος junger Mann (um die 20 Jahre), *cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 72. 155, in PG 87, 2924D. 3024B.

[127] *Cfr.* die Wortbildung Σίναιος Joh. Mosch., *Prat. spir.* 1, in PG 87, 2852D.

[128] εἰδέαν *cod.*

[129] Die Auffüllung von Ölfässern durch den Segen des Abbas Georg siehe *Narr.* A9.

[130] Es war etwa die Überzeugung der Anachoreten, daß die Asketen wann immer sie wollen, ob vor oder nach ihrem Tod, in der Kraft Christi erscheinen können: *Narr.* A31, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 79,1-3.

αὐτοῦ καὶ καλεῖ αὐτὸν ὥσπερ ζῶντα λέγων αὐτῷ ἐξ ὀνόματος· Ἀθανάσιε, σὺ ἀπῆλθες εἰς τὸ πλοῖον τῶν ἀνθρώπων τούτων; Καὶ ἀπεκρίθη ὁ παῖς τῷ πατρὶ λέγων· Ναὶ πάτερ, ὁ κύριος ἀπέστειλέ με πρὸς αὐτούς, ὅπως μὴ πάθωσι τίποτε κακὸν ἐν τῇ ἐνορίᾳ ἡμῶν. Τότε λέγει πρὸς αὐτόν ὁ πατήρ· Κοιμοῦ πάλιν, τέκνον, ἕως οὗ ὁ Χριστὸς ἀναστήσῃ σε, καθ' ἃ καὶ γέγονε.

Ταῦτα οὐκ ἐγὼ μόνος μαρτυρῶ. Ἀλλὰ καὶ ὁ νῦν μητροπολίτης Δαμασκοῦ, ἐν τῷ Πεντασχοίνῳ πρὸ ὀκτὼ χρόνων παραγενόμενος, αὐτόπτης τοῦ τάφου γέγονε καὶ παρὰ τῶν γερόντων τοῦ χωρίου ταῦτα καὶ ἀκήκοε καὶ πεπίστευκεν ἀληθῆ εἶναι, καὶ πᾶσι πολλάκις διηγήσατο. Καὶ ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰκῇ οὐδὲ ἀσκόπως ταῦτα συνετάξαμεν, ἀλλ' εἰς ἔλεγχον καὶ αἰσχύνην τῶν καταπινόντων κάμηλον καὶ διϋλιζόντων τὸν κώνωπα (vgl. Mt. 23,24).

15. Ἐπὶ τοῦ ἐν ἁγίοις Ἀρκαδίου τοῦ ἀρχιεπισκόπου γέγονέ τις Φιλέντολος ἐν τῇ Κωνσταντίᾳ λεγόμενος ὁ τοῦ Ὀλύμπου [fol. 133], πολλὰ χρήματα εἰς πτωχοὺς καὶ ὀρφανοὺς καὶ εἰς πᾶσαν ἄλλην εὐσέβειαν σκορπίσας καὶ νοσοκομεῖον ποιήσας καὶ ἁπλῶς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν εἴσοδον ἔκ τε γῆς καὶ θαλάττης καὶ

---

führte sie zu seinem Grab, wo er ihn beim Namen rief, so als ob er zu einem Lebenden redete: Du, Athanasius, fuhrst du auf dem Schiff dieser Leute hier zur See? Darauf antwortete der Junge seinem Vater: Ja, Vater, der Herr hat mich zu ihnen geschickt, damit ihnen nicht bei unserer Stadt ein Unglück widerfährt. Dem wiederum erwiderte der Vater: Lege dich wieder schlafen, mein Kind, bis Christus dich auferweckt, wie es schon einmal geschehen ist[131].

Diese Vorgänge bezeuge nicht nur ich. Vielmehr hat auch der jetzige Metropolit von Damaskus, als er sich vor acht Jahren in Pentaschoinos aufhielt, das Grab mit eigenen Augen gesehen[132] und das alles nicht nur von den Alten dieses Ortes gehört, sondern sich auch vom Wahrheitsgehalt überzeugen können. Jedem und oft hat er es zum besten gegeben. Wir aber haben diese Bemerkung nicht zufällig und ziellos hinzugesetzt, sondern zur Widerlegung und Beschämung derer, die ein Kamel verschlucken, aber die Mücke aussieben (vgl. Mt. 23,24).

Zur Zeit des unter den Heiligen weilenden Erzbischofs Arkadios (gestorben zwischen 626 und 642)[133] lebte in Konstantia (auf Zypern) ein gewisser Philentolos („Liebhaber der Gesetze"), der Sohn des Olympos. Er hatte viel Geld an Arme und Waisen verteilt und für alle anderen Werke der Frömmigkeit ausgegeben, auch ein Hospital[134] errichtet.

---

[131] Ähnlich Joh. Mosch., *Prat. spir.* 11, in PG 87, 2861A.

[132] Über Athanasius von Zypern ist nichts weiter bekannt; *cfr.* G. D. Gordini, s.v. *Atanasio di Pentaschino*, in: *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1962) 555.

[133] Halkin (*op. cit.* Anm. 22) 56.

[134] *Cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 6. 42, in PG 87, 2857A. 2896C.

πραγματείας καὶ χωρίων καὶ πλοίων εἰς εὐσεβεῖς χρείας καταναλίσκων· ἐξ ἐνεργείας δὲ τοῦ μισοκάλου εἶχε τὸ πάθος τῆς πορνείας. Εἰς γῆρας οὖν λοιπὸν ἐλθὼν ἐτελεύτησε μήτε τῆς ἐλεημοσύνης παυσάμενος μήτε τῆς ἁμαρτίας ἀποκόψας. Πολλὴ οὖν περὶ αὐτοῦ γέγονε παρὰ τοῖς ἐπισκόποις καὶ παρὰ τῷ ἀρχιεπισκόπῳ ζήτησίς τε καὶ ἀμφίλεξις, τῶν μὲν λεγόντων, ὅτι ἐσώθη· εἴρηται γάρ, ὅτι ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς καλύψει ἁμαρτίας μεγάλας (vgl. Jak. 5,20), τῶν δὲ πάλιν ἀντιλεγόντων, ὅτι γέγραπται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ προφήτῃ Ἰεζεκιήλ, ὅτι ἐν ᾧ εὕρω σε, κρινῶ σε (vgl. Ez. 18,24-26). Καὶ πῶς δυνατὸν λοιπὸν σωθῆναι τὸν μὴ ἀφιστάμενον | τῆς ἁμαρτίας ἕως τοῦ θανάτου αὐτοῦ; Πολλῶν οὖν λεχθέντων καὶ ἀντιρηθέντων κηρύττει νηστείαν καὶ λιτὴν καὶ σύναξιν ὁ ἀρχιεπίσκοπος, δηλώσας καὶ εἰς ὅλα τὰ μοναστήρια καὶ πρὸς τοὺς στυλίτας καὶ ἐγκλειστοὺς[135] δεηθῆναι τοῦ θεοῦ τοῦ γνωρίσαι δι' ἀποκαλύψεώς τινος, ἐν ποίοις τὰ κατὰ τὸν τελευτήσαντα ὑπάρχουσι. Καὶ τούτου γενομένου ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς τῷ δούλῳ αὐτοῦ ἀββᾷ Καιούμῳ, ἐγκεκλεισμένῳ εἰς Ἀμόσχοτον[136], ἀνδρὶ παναρέτῳ καὶ ἐπὶ χρόνους πολλοὺς ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου πέραν τοῦ Κλύσματος τῆς

Überhaupt brauchte er sein gesamtes Einkommen zu Lande und zur See, das ihm aus Handel, Ländereien und Reederein zufloß, zu frommem Nutzen auf. Auf Einwirkung des Teufels hatte ihn freilich das Laster der Unzucht ergriffen. Schließlich ins Alter gekommen starb er, ohne von seiner Barmherzigkeit abgelassen zu haben, ohne sich aber auch von seiner Sünde losgesagt zu haben. Da kam es unter den Bischöfen und ihrem Erzbischof zu einer lebhaften Aussprache und Auseinandersetzung über ihn[137]. Die einen sagten: Er wurde gerettet, denn es heißt: „Die Barmherzigkeit eines Mannes wird große Sünden zudecken (vgl. Jak. 5,20). Die anderen widersprachen und sagten: Es steht von Gott beim Propheten Ezechiel geschrieben: Worin ich dich antreffe, darin richte ich dich (vgl. Ez. 18,24-26), und wie sollte auch einer gerettet werden, der bis zum Tod von seiner Sünde nicht absteht? Als auf diese Weise lange hin- und hergeredet worden war, rief der Erzbischof auf zu fasten, zu bitten und die Synaxis zu feiern, nicht ohne auch alle Klöster, die Styliten und Reklusen aufgefordert zu haben, Gott anzuflehen, daß er durch eine Offenbarung erkennen lasse, wie es um das Schicksal des Verstorbenen bestellt sei. So geschehen, schenkte Gott seinem Diener, dem Abbas Kaiumos, einem Reklusen in Amoschotos (Ammochostos?) und tugendhaften Mann, der über lange Jahre hin in der Höhle des heiligen Antonios jenseits von Klysma am Roten Meer gelebt hatte[138], eine

[135] ἐγκληστὰς *cod.*

[136] Für Ἀμμόχωστος.

[137] Halkin (*op. cit.* Anm. 22) 58 vermutet wohl zurecht, daß es um die Frage der Möglichkeit eines christlichen Begräbnisses für den besagten Verstorbenen ging.

[138] Die Höhle des Antonios bei Klysma siehe auch Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 99.

ἐρυθρᾶς θαλάσσης διατρίψαντι. Καὶ μεταστειλάμενος τὸν ὅσιον Ἀρκάδιον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους, διηγεῖτο λέγων· Θεωρῆσαί με τῇ νυκτὶ ταύτῃ ὡς ἐν ἐκστάσει πεδιάδα τελείαν ἀγροῦ, ἐκ δεξιῶν μὲν ἔχουσαν παράδεισον ἀδιήγητον κάλλος περικείμενον, ἐξ εὐωνύμων δὲ κάμινόν τινα ὑπεριά[fol. 133v]πτουσαν, ἧς ἡ φλὸξ ἔφθανεν ἕως τῶν νεφελῶν, τὸν δὲ ἄνδρα τὸν τελευτήσαντα ἱστάμενον ἐν μέσῳ ἀμφοτέρων καὶ ἀτενίζοντα πρὸς τὸν παράδεισον καὶ πικρῶς στενάζοντα. Ἐν τῷ γοῦν στενάζειν αὐτὸν ὁρῶ τινα λαμπροφόρον ἐπιστάντα καὶ λέγοντα πρὸς αὐτόν· Τί μάτην νῦν στενάζεις; Οὐ πολλάκις σε ἐνουθέτουν λέγων· Ἀπόστηθι τῆς ἁμαρτίας; Λοιπὸν ἰδοὺ διὰ μὲν τῆς ἐλεημοσύνης ἐλυτρώθης ἐκ τῆς γεέννης, διὰ δὲ τὸ μὴ ἀποστῆναι τῆς πορνείας καὶ μάλιστα ἔχοντα ἰδίαν γυναῖκα, ἐστερήθης τοῦ παραδείσου. Ἀκουσάτωσαν ταῦτα οἱ λέγοντες· Κἂν πορνεύω, διδῶ[139] ἐλεημοσύνην καὶ σῴζομαι. Ἡ ἀληθὴς ἐλεημοσύνη ἐστίν, ἵνα ἑαυτὸν πρὸ πάντων ἐλεήσῃς· πᾶσα ἁμαρτία, ἣν «ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτός τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων», φησίν, «εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει» (1 Kor. 6,18). Τί ἐστι «τὸ ἴδιον σῶμα»; Ὅτι ἐξ αὐτῆς τῆς οὐσίας τῆς σαρκός σου ὡσανεὶ θυσίαν τινὰ προσάγεις τῷ διαβόλῳ, τὴν εἰς πορνείαν ἐκφερομένην ἀπὸ τοῦ σώματός σου σποράν. Καὶ μή μοι εἴπῃς, ὅτι εἴθε κἀγὼ μόνον ἀπαλλαγῶ καθάπερ ἐκεῖνος ἐκ τῆς καμίνου τοῦ πυρός (vgl. Dan. 3,28), καὶ μεγάλα μοι ὑπάρχει. Τί λέγεις, ἄν-

---

Offenbarung. Er ließ den heiligen Arkadios und seine Mitbischöfe holen und erzählte ihnen folgendes: Ich sah in dieser Nacht wie in einer Entrückung eine riesige Fläche Ackerland, auf deren rechter Seite sich ein unbeschreiblich schönes Paradies, auf deren linker Seite aber sich ein hell aufleuchtender Ofen befand, dessen Feuerflammen bis zu den Wolken reichten, den Verstorbenen schließlich zwischen beidem, wie er laut jammernd zum Paradies hinschaute. Während er so jammert, sehe ich neben ihm eine glänzende Gestalt, die ihn anredet: Was jammerst du jetzt sinnlos herum? Habe ich dich nicht oft genug gewarnt, indem ich sagte: Laß von deiner Sünde ab! Am Ende wurdest du wegen deiner Barmherzigkeit zwar von der Hölle befreit, aber weil du nicht von der Unzucht abgelassen hast, obwohl du eine eigene Frau besaßest, wurde dir das Paradies vorenthalten. Das sollen die hören, welche behaupten: Selbst wenn ich unzüchtig bin, laß mich Barmherzigkeit üben, und ich werde gerettet. Wahre Barmherzigkeit ist es, vor allem sich seiner selbst zu erbarmen. Jede Sünde, die „ein Mensch begeht, liegt außerhalb seines Leibes. Der Unzüchtige aber", heißt es, „vergeht sich gegen seinen eigenen Leib" (1 Kor. 6,18). Was meint „seinen eigenen Leib"? (Es meint,) Daß du sozusagen von deinem Fleisch selbst etwas dem Teufel als Opfer darbringst, nämlich die Frucht deines Leibes, in der sich deine Unzucht auslebt. Und sage mir nicht: Daß doch auch ich nur wie jener aus dem Feuerofen errettet werde (vgl. Dan. 3,28), darauf kommt es mir an. Was

---

139 δίδω *cod.*

θρωπε; Μέγα σοι ὑπάρχει τοῦ στερηθῆναι τοῦ πυρός; Ἐγὼ δὲ λέγω, ὅτι χαλεπώτερον ὑπάρχει μᾶλλον τὸ[140] στερηθῆναί σε τοῦ προσώπου τοῦ θεοῦ ὑπὲρ μυρίας καμίνους καὶ κολάσεις. Τί γὰρ τούτου ἐλεεινότερον τοῦ εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀπαλλοτριωθῆναί σε τοῦ θεοῦ; «Ὁ θεὸς φῶς ἐστιν» (1 Joh. 1,5), ὁ δὲ στερούμενος τοῦ φωτὸς ἐν τῇ σκοτίᾳ πάντως εὑρίσκεται. Μὴ οὖν λέγε, ὅτι ἀρκεῖ μοι ἀπαλλαγῆναι τῆς γεέννης· τάχα γὰρ καὶ τὰ νήπια πασῶν τῶν αἱρέσεων ὡς ἀναμάρτητα λυτροῦνται τῆς γεέννης, εἰς βασιλείαν δὲ οὐρανῶν οὐκ εἰσέρχονται.

Λοιπὸν μὴ θέλε τούτοις εἶναι συναρίθμιος, ἀλλὰ τῆς [fol. 134] ἁμαρτίας ἀπόστηθι. Ἄκουσον τοῦ Χριστοῦ διὰ στόματος Παύλου σοι λέγοντος· «Μὴ πλανᾶσθε», ὅτι «οὔτε πόρνοι οὔτε μοιχοί», οὐ λοίδοροι οὐ μέθυσοι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι» (vgl. 1 Kor. 6,9-10). Καὶ ἐπισφραγίζει ὁ Χριστὸς λέγων, ὅτι «ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι» (Mt. 24,35). Λοιπὸν εἰρήνην ἀσκήσατε καὶ τὸν ἁγιασμὸν τοῦ σώματος, «οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον» (Hebr. 12,14).

16. Ὅτι χαλεπὸν ἡ ὑπερηφάνε⟨ι⟩α δυναμένη χαῶσαι πᾶσαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου δικαιοσύνην.

---

sagst du da, Mensch? Es kommt dir darauf an, vor dem Feuer bewahrt worden zu sein? Darauf sage ich: Viel schlimmer als Abertausende von Feueröfen und Züchtigungen ist es, daß du vom Angesicht Gottes ferngehalten wurdest. Denn was ist erbärmlicher, als wenn du in alle Ewigkeit von Gott getrennt bist? „Gott ist das Licht" (1 Joh. 1,5). Wer aber des Lichts beraubt ist, befindet sich gänzlich in der Finsternis. Sag' nicht: Es genügt mir, von der Hölle errettet worden zu sein. Denn wohl werden selbst die sündenlosen Kinder[141] aller Häresien der Hölle entgehen; ins Himmelreich gelangen sie indes nicht.

Also wünsche nicht, ihnen beigesellt zu werden, sondern steh' von deiner Sünde ab! Höre auf Christus, der dir durch den Mund des Paulus sagt: Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Ehebrecher, nicht Lästerer, nicht Trunkenbolde werden das Gottesreich erben (vgl. 1 Kor. 6,9-10). Das besiegelt auch Christus, wenn er sagt: „Himmel und Erde werdeen vergehen; meine Worte aber sollen nicht vergehen" (Mt. 24,35). Also übt Frieden und heiligt euren Leib, „ohne den keiner den Herrn schauen wird" (Hebr. 12,14).

Daß der Stolz ein Übel ist, da er jede Gerechtigkeit des Menschen zu zerstören vermag.

---

[140] τοῦ *cod.*

[141] Das heißt die unmittelbar nach der Taufe gestorbenen Kinder der Häretiker. Halkin (*op. cit.* Anm. 22) 59 denkt irrtümlich an ungetaufte Kinder.

Ἐκέκτητό τις τῶν πατέρων ἀδελφὸν κοσμικόν[142]. Καὶ τελευτήσαντος αὐτοῦ κατέλιπεν υἱὸν τριετῆ ὑπάρχοντα. Καὶ ἀπελθὼν ὁ γέρων ἔλαβε τὸ παιδάριον καὶ ἤγαγεν αὐτὸ[ν] εἰς τὴν ἔρημον. Καὶ ἦν σὺν αὐτῷ φοίνικας καὶ λάχανα ἐσθίων. Οὐκ ἐθεάσατο ἕτερον ἄνθρωπον, ἀφ' ἧς ἦλθεν εἰς τὴν ἔρημον, οὐ γυναῖκα, οὐ χωρίον, οὐκ ἄρτον. Οὐκ ἔγνω, πῶς ἐστιν ἡ διαγωγὴ τοῦ | κόσμου. Ἀλλὰ διὰ παντὸς ἦν σὺν τῷ γέροντι νηστεύων καὶ ψάλλων καὶ προσευχόμενος. Καὶ ποιήσας οὕτως ἔτη δεκαοκτὼ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη ὑπὸ τοῦ γέροντος. Μετὰ οὖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐδυσώπει τὸν θεὸν ὁ γέρων πληροφορῆσαι καὶ δεῖξαι αὐτῷ, ἐν ποίῳ κλήρῳ καὶ χορῷ τῶν ἁγίων συναρίθμιος γέγονεν ὁ παῖς. Καὶ ἰδοὺ θεωρεῖ τῇ νυκτὶ τόπον αὐχμηρὸν καὶ δυσώδη καὶ τὸν παῖδα ἐκεῖ ἐν θλίψει καὶ ὀδύνῃ τυγχάνοντα. Ἤρξατο οὖν ὁ γέρων δικάζεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ λέγειν· Κύριε, τί ἐστιν ἡ ἀδικία αὕτη; Οὐχὶ παρθένος ἦν ὁ παῖς; Οὐ πᾶσαν ἡμέραν καὶ νύκτα ἐδούλευε καὶ ἐδοξολόγησεν; Οὐ πάσας τὰς ἡμέρας αὐτοῦ ἐνήστευε καὶ ἐκακοπάθει; Ὡς γοῦν ταῦτα καὶ τοιαῦτα ὁ γέρων ἔλεγεν, ἐπέστη αὐτῷ ἄγγελος κυρίου

Einer der Väter hatte einen weltlichen Bruder. Als er starb, hinterließ er einen Sohn von drei Jahren. Der Greis machte sich auf, nahm das Knäblein mit und führte es in die Wüste. Wie er aß er Datteln und Kräuter[143]. Er bekam keinen anderen Menschen zu Gesicht, seit er in die Wüste gegangen war, keine Frau, kein Dorf, kein Brot. Er wußte nicht, wie es um die Lebensweise in der Welt[144] bestellt war. Vielmehr war er die ganze Zeit beim Alten, fastete, psallierte und betete. Nachdem er 18 Jahre auf diese Weise verbracht hatte, starb er und wurde von dem Greis begraben. Nach der Beerdigung bat der Greis Gott, ihn sicher wissen zu lassen, welches Los und welche Stellung dem Jungen unter den Heiligen zuteil geworden sei. Und siehe, nachts sieht er einen finsteren, stinkenden Ort[145], wo sich der Junge in Kummer und Not aufhält. Da begann der Greis, mit Gott zu rechten und zu sagen: Herr, was soll ein solches Unrecht? War der Junge nicht jungfräulich? Hat er nicht Tag und Nacht seinen Dienst versehen und Gott gepriesen? Hat er nicht sein Lebtag gefastet und sich geplagt? Wie nun der Greis so und ähnlich gesprochen hatte, stand ein Engel des Herrn[146] bei ihm und sagte: Wenn du den Jun-

---

[142] κοσμικός siehe Anast. Sin., *Narr.* B4, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 66,14; Anon., *Narr.* 57 (84,11); Joh. Mosch., *Prat. spir.* 65. 72. 90. 153. 154. 172, in PG 87, 2916C. 2924D. 2948B. 3021B. 3021D. 3041B. „In der Welt sein" bedeutet, nicht als Mönch zu leben; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 30. 97, in PG 87, 2877C. 2956B.

[143] Den Kräuter- bzw. Gemüsegarten eines Mönchs siehe *Narr.* A13, in Nau (*op. cit* Anm. 10) 68,2; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 158. 184, in PG 87, 3025D. 3057B.

[144] κόσμος in diesem Sinne siehe *Narr.* A1, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 60,7.

[145] Eine ähnliche Vision siehe Joh. Mosch., *Prat. spir.* 26, in PG 87, 2873A.

[146] Engel des Herrn: *Narr.* A21, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 72,16; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 10, in PG 87, 2860C.

καὶ λέγει πρὸς αὐτόν· Εἶτα, καλόγηρε, πᾶσαν ἄσκησιν καὶ παρθενίαν καὶ ἐγκράτειαν διδάξας τὸν παῖδα, διὰ τί οὐκ ἐδίδαξας αὐτὸν καὶ ταπει[fol. 134v]νοφρονεῖν; Ἀλλ' εἶχεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ὅτι μέγας ἄνθρωπος καὶ ἅγιος τοῦ θεοῦ ἐστι. Λοιπὸν μάθε, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ. Ἀκάθαρτος γὰρ παρὰ κυρίῳ πᾶς ὑψηλοκάρδιος[147]. Καὶ ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν[148] ὁ γέρων ἐπένθει διηνεκῶς τὴν ἀπώλειαν τοῦ παιδός.

Τοῦτο τὸ κεφάλαιον[149] ἐν τοῖς ἀρχαίοις διηγήμασι τῶν γεροντικῶν κεῖται, ὅπερ συνεῖδον ἐνθάδε κατατάξαι διὰ τὴν πάντων ὠφέλειαν. Καὶ νῦν γάρ εἰσιν ἐν Συρίᾳ τινὲς κατὰ τὴν τῶν Ναυατιανῶν αἵρεσιν δικαίους καὶ ἁγίους λέγοντες ἑαυτοὺς καὶ πάντα σχεδὸν ἄνθρωπον κατακρίνοντες (περὶ ὧν καὶ ἀνωτέρω εἴρηται μέν), τῆς μερίδος Βονόσου ὄντας αὐτοὺς διδάξαντες.

17. Ὅτι μεγάλη ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν, καθότι αἰώνιοι καὶ ἀμετάθετοι οἱ λόγοι τοῦ Χριστοῦ τοῦ εἰπόντος τοῖς ἱερεῦσιν, ὅτι ὅσα δήσετε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσονται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς (vgl. Mt. 18,18).

---

gen also, ehrwürdiger Greis, in jeder Weise Askese, Jungfräulichkeit und Abhärtung gelehrt hast, weshalb hast du ihm dann nicht auch Demut beigebracht? Stattdessen war er in seinem Innersten davon überzeugt, ein großer Mensch und Heiliger Gottes zu sein. Außerdem lerne, daß es bei Gott kein Unrecht gibt. Denn unrein ist vor Gott jeder im Herzen Hochmütige. Da ging der Greis in sich und beklagte ohne Unterlaß das Verderben des Jungen.

Dieses Kapitel findet sich unter den überlieferten Erzählungen der Alten[150]. Ich habe es eingesehen, um es hier einzufügen wegen seines allgemeinen Nutzens. Denn noch jetzt gibt es in Syrien gewisse Leute, welche sich nach Art der novatianischen Häretiker gerecht und heilig nennen und kurzerhand jeden Menschen verdammen — weiter oben ist bereits von ihnen die Rede gewesen — und welche sich als Anhänger des Bonosus[151] ausgeben.

Daß der Glaube der Christen groß ist, weil ja ewig und unwandelbar jene Worte Christi sind, welche er den Priestern sagt: Was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein (vgl. Mt. 18,18).

---

[147] Ἀκάθαρτος παρὰ κυρίῳ πᾶς ὑψηλοκάρδιος Joh. Clim., *Scal.* 23, in PG 88, 965D.

[148] Joh. Mosch., *Prat. spir.* 26, in PG 87, 2873A: ἦλθεν εἰς ἑαυτόν. Ahnlich *Prat. spir.* 39 (2892C).

[149] *Cod. Vatic. gr.* 2592, *saec.* XI, fol. 148: κεφάλαια πατερικὰ ὠφέλιμα. Ähnlich Amante (*op. cit.* Anm. 31) 524. 528-530.

[150] Von solchen Büchern mit den *gesta senum* spricht auch Joh. Mosch., *Prat. spir.* 55, in PG 87, 2909B: βιβλίον γεροντικόν.

[151] M. Fiedrowicz, s.v. *Bonosus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*[3] 2 (1994) 588-589.

Ὄντως παράδοξον καὶ φρίκης γέμον κεφάλαιον ἀνέγνων ἐν ἱστορίᾳ τινί· Κλη|ρικός τις, φησί, πρεσβύτερος ἠφορίσθη τῆς λειτουργίας πρὸς ἡμέρας ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, ἔτι τοῦ διωγμοῦ τῶν ἐκκλησιῶν ὑπάρχοντος. Ἀπελθόντος οὖν τοῦ πρεσβυτέρου εἰς ἑτέραν χώραν διά τινα χρείαν[152], συνέβη κρατηθῆναι αὐτὸν ὡς Χριστιανὸν εἰς μαρτυρίαν. Καὶ πολλὰ αἰκισθεὶς ὑπέμεινε, τέλος δὲ πάντων ἀπεκεφαλίσθη ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ. Ὁ οὖν πρωτεύων τῆς πόλεως ἠδυνήθη διὰ χρημάτων κτήσασθαι παρὰ τῶν ὑπηρετῶν τοῦ Σατανᾶ τὸ λείψανον τοῦ μάρτυρος. Καὶ μετὰ χρόνον τινὰ εἰρήνης τῶν Χριστιανῶν γενομένης ἔκτισεν ἐκκλησίαν ὁ πρωτεύων καὶ ἀπέθετο τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος ἐν λάρνακι τελείᾳ ἔσω ἐν τῷ ἱερατείῳ. Συνῆξε δὲ πᾶσαν τὴν χώραν καὶ τὴν παροικίαν καὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς ἐπαρχίας, ὅπως ποιήσῃ τὰ ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ. Καὶ ἡνίκα εἶπεν ὁ ἐπίσκοπος Εἰρήνη [fol. 135] πᾶσιν ἀρχόμενος τοῦ λυχνικοῦ, ἤρξατο ἡ λάρναξ τοῦ μάρτυρος περιπατεῖν ἀφ' ἑαυτῆς, καὶ ἐξελθοῦσα ἔξω τῆς ἐκκλησίας

Ein wirklich erstaunliches Kapitel voller Spannung habe ich in einem Geschichtsbuch[153] gelesen: Ein gewisser Kleriker, heißt es, ein Presbyter, wurde von seinem Bischof von der Liturgie auf Tage hin ausgeschlossen. Das war noch zur Zeit der Kirchenverfolgung[154]. Als nun der Presbyter wegen irgendeiner Angelegenheit ins Ausland ging, geschah es, daß er wegen seines Christseins ergriffen wurde, um Zeugnis abzulegen. Obwohl er viele Foltern ertragen mußte, blieb er doch standhaft. Am Ende wurde er enthauptet um des Namens Christi willen. Dem Ersten der Stadt gelang es aber nicht, die sterblichen Überreste des Märtyrers von den Dienern Satans käuflich zu erwerben. Einige Zeit später, als für die Christen eine Friedenszeit angebrochen war, konnte der Erste dann doch eine Kirche errichten und die Gebeine des Märtyrers in einem kostbaren Schrein innerhalb des Heiligtums verwahren. Er ließ die Christen der ganzen Stadt und der Provinz und den Bischof der Eparchie holen, damit er die Kirchweihe abhalte. Und kaum hatte der Bischof das „Friede allen" zu Beginn der Lichtfeier[155] ausgesprochen, da begann sich der Schrein von selbst zu bewegen und verharrte erst dann unbeweglich,

---

[152] διὰ χρείαν αὐτοῦ siehe Nau, Clugnet (*op. cit.* Anm. 7) 99; *cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 39. 88. 89. 93. 173. 201, in PG 87, 2892A. 2945A. 2945C. 2952B. 3041B. 3089A

[153] Eine andere Überlieferung präzisiert: Es handelt sich um die Kirchengeschichte Philos, des Philosophen; Anon., *Narr.* 54, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 80,2. Auch eine andere *narratio* beruft sich auf Philos Geschichtswerk; A. Papadopulos-Kerameus, *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias* 1, Bruxelles 1963^2, 404,2; Mercati (*op. cit.* Anm. 34) 166.

[154] Die andere Uberlieferung (in Nau [*op. cit.* Anm. 9] 80,6) spricht von einer Verfolgung durch „Hellenen", was nicht notwendig die Verfolgungen vor Konstantin meint. Denn Anastasius nennt offenbar auch die zeitgenössischen Heiden „Hellenen"; Papadopulos-Kerameus (*op. cit.* Anm. 156) 402,3. So können etwa Sarazenen im 6.-7. Jahrhundert als Hellenen bezeichnet werden; Joh. Mosch., *Prat. spir.* 136, in PG 87, 3000B.

[155] Lichtfeier auch *Narr.* B9, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 72,12.

ἔμεινεν ἀκίνητος. Ἰδὼν οὖν ὁ ἐπίσκοπος καὶ ὁ λαὸς καὶ ὁ πρωτεύων, ἤρξαντο μεγάλῃ τῇ φωνῇ βοᾶν τὸ Κύριε ἐλέησον. Ἀγαγόντες οὖν σχοινία εἰσήγαγεν ὁ λαὸς τὴν λάρνακα εἰς τὸν τόπον αὐτῆς. Καὶ προσφωνήσαντος τοῦ ἀρχιδιακόνου Τοῦ κυρίου δεηθῶμεν πάλιν ἡ λάρναξ ὁμοίως δρομαίως[156] περιπατοῦσα ἔστη ἔξωθεν τῆς ἐκκλησίας. Ἤρξατο οὖν ὁ πρωτεύων καταρρίπτειν ἑαυτὸν εἰς τὴν γῆν ἔμπροσθεν τοῦ μάρτυρος καὶ ἀποδύρεσθαι καὶ ἀνάξιον ἑαυτὸν ὀνομάζειν λέγων, ὅτι διὰ τὰς ἁμαρτίας μου τοῦτο γέγονεν. Οὐκέτι μέντοι ἐτόλμησαν ἅψασθαι τῆς λάρνακος. Φαίνεται οὖν τῇ νυκτὶ ὁ μάρτυς καὶ λέγει τῷ ἐπισκόπῳ· Διὰ τὴν ἀγάπην κοπίασον καὶ ἄπελθε ἕως τῆσδε τῆς | πόλεως πρὸς τὸν ἐπίσκοπόν μου καὶ εἰπὲ αὐτῷ, ἵνα λύσῃ με τοῦ ἐπιτιμίου. Ἠφόρισε γάρ με τῆς λειτουργίας, καὶ οὐ δύναμαι ποιῆσαι σύναξιν εἰς ἐκκλησίαν, ἐὰν μὴ λύσῃ με. Καὶ τὸν μὲν στέφανον τοῦ μαρτυρίου ἔπεμψέ μοι ὁ Χριστός, εἰς δὲ πρόσωπον αὐτοῦ οὐκ ἠδυνήθη εἰσελθεῖν διὰ τὸ εἶναί με ἀφωρισμένον. Καὶ μὴ νομίσῃς μηδὲ ἐπιχειρήσῃς σὺ τοῦ λῦσαί με, ὅτι ἐὰν μὴ ὁ δεσμήσας με λύσῃ με οὐδὲ ἄγγελος ἰσχύει λῦσαί με. Ἅπερ γὰρ δήσουσιν οἱ ἱερεῖς ἐπὶ τῆς γῆς δεδεμένα εἰσὶν ἐν τοῖς

---

als er aus der Kirche herausgegangen war[157]. Als Bischof, Volk und der Erste das sahen, fingen sie lauthals an zu schreien „Herr, erbarme dich"[158]. Die Leute brachten Seile herbei und zogen damit den Schrein zurück an seinen Platz. Als aber der Archidiakon das „Laßt uns zum Herrn flehen" anstimmte, machte sich der Schrein erneut wie ein Rennläufer auf den Weg und kam erst wieder außerhalb der Kirche zum Stillstand. Da warf sich der Erste vor dem Märtyrer zu Boden, fing an zu jammern und sich für unwürdig zu erklären, indem er sagte: Wegen meiner Sünden ist das geschehen. Natürlich wagten sie den Schrein jetzt nicht mehr zu berühren[159]. In der(selben) Nacht erscheint der Märtyrer dem Bischof und sagt zu ihm: Um der Liebe willen achte nicht der Mühe und geh' zu jener Stadt zu meinem Bischof. Bitte ihn, daß er mich von der Strafe löse. Denn er hat mich von der Liturgie ausgeschlossen, so daß ich keine Synaxis in der Kirche abhalten kann, sofern er mich nicht vorher gelöst hat. Christus hat mir zwar den Kranz des Martyriums zugestanden, doch vor sein Angesicht vermochte ich wegen meines Ausschlusses nicht zu treten. Denke nicht, du selbst könntest mich lösen, und versuche es nicht. Denn falls nicht der mich löst, der mich gebunden hat, wird nicht einmal ein Engel die Kraft haben, mich zu lösen. Denn was immer die Priester auf Erden binden werden, das wird im Himmel

---

[156] δρομέως *cod.*

[157] Die mysteriöse Bewegung von Leichen siehe auch *Narr.* A4, A5.

[158] Ähnlich *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 63,4.

[159] Deshalb haben sie sich schon vorher der Seile bedient. Nach der Lösung wagen sie es wieder, den Schrein mit ihren Händen zu tragen.

οὐρανοῖς (vgl. Mt. 18,18). Πρωΐας οὖν γενομένης διηγήσατο ὁ ἐπίσκοπος παντὶ τῷ λαῷ τὰ ὁραθέντα αὐτῷ[160]. Ἀπελθόντες οὖν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον τοῦ μάρτυρος καὶ λαβόντες ἀπόλυσιν, ἦλθον καὶ ὑπανέγνωσαν αὐτῷ τὸ πιττάκιον τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ ἔμπροσθεν τῆς λάρνακος, περιέχον οὕτω· Λέγει σοι ὁ Χριστός, δι' ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ ἐπισκόπου σου διὰ τῶν εὐχῶν[161] [fol. 135v] τῆς καλῆς σου ἀθλήσεως λέλυσαι τοῦ ἀφορισμοῦ· Λειτούργησον ὡς πρεσβύτερος. Καὶ εἰσενεγκάντων τὴν λάρνακα ἐν τῷ ἱερατείῳ καὶ ποιησάντων τὴν λειτουργίαν ἐπέμενεν ἐπὶ τοῦ τόπου αὐτῆς.

Οἱ μὲν οὖν ἅγιοι ἄγγελοι κατὰ τὸν λόγον τοῦ μάρτυρος οὐ δύνανται λῦσαι τὰ ὑπὸ ἱερέων δεσμούμενα. Καὶ τί εἴπω; Ὁρῶ νῦν ἄνδρας λαϊκοὺς ἁμαρτίαις βεβυθισμένους, ἀκυροῦντας τὰ ἱερὰ καὶ δεσπότας πάσης ἱερωσύνης ἑαυτοὺς καταστήσαντας, οὔτε κατ' ἐπιτροπὴν θεοῦ, οὔτε βασιλέως, οὔτε συνόδου, οὔτε κανόνων εἰς τοῦτο ἐλθόντας.

---

gebunden sein (vgl. Mt. 18,18)[162]. Am nächsten Morgen schilderte der Bischof dem ganzen Volk seine Erscheinung. Sie brachen zum Bischof des Märtyrers auf und ließen sich dort die Freisprechung geben. Sie kehrten zurück und lasen ihm vor dem Schrein die Schrifttafel[163] seines Bischofs vor, die folgendes besagte: Christus verkündet dir durch mich, deinen demütigen Bischof: Durch die Gebete deines herrlichen Kampfes[164] hast du dich vom Ausschluß gelöst. Feiere als Presbyter die Liturgie! Daraufhin trugen sie den Schrein in das Heiligtum zurück und feierten die Liturgie, ohne daß sich der Schrein von seiner Stelle verrückte.

Die heiligen Engel vermögen nach dem Wort des Märtyrers nicht zu lösen, was die Priester gebunden haben. Aber was soll ich sagen? Ich sehe jetzt Männer, Laien, in ihren Sünden versunken, die das Heilige mißachten, sich selbst zu Herren des Priestertums aufschwingen und dabei ohne die Zustimmung Gottes, des Kaisers, der Synode oder der Kanones vorgehen.

---

[160] διηγεῖσθαι τὰ ὁραθέντα τινι siehe *Narr.* A17, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 70,9; A40 (84,16); *cfr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 64,4-5.

[161] διὰ τῶν εὐχῶν siehe *Narr.* A17, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 69,20; Joh. Mosch., *Prat. spir* 114, in PG 87, 2980A.

[162] *Cfr.* St. Heid, *Eine erbauliche Erzählung des Sophronios von Jerusalem (BHG 1641b) über die kirchliche Binde- und Lösegewalt über Verstorbene*, in W. Blümer *et al* (Hg.), *Alvarium, Feschrift für Christian Gnilka*, Münster 2002, 151-172.

[163] πιττάκιον im gleichen Zusammenhang einer λύσις siehe Anon., *Narr.* 57, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 85,6. *Cfr.* Joh. Mosch., *Prat. spir.* 195, PG 87, 3080C.

[164] Der Märtyrer ist in der griechischen und lateinischen Tradition der Athlet Gottes schlechthin; St. Heid, *Märtyrer oder Morder? Friedensliebe und Kampf christlicher Glaubensstreiter*, in *Carbones* 2 (2003) 47-64.

18. Ὅτι δὲ πολλάκις καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες αἰδοῦνται τὴν ἀρχιερωσύνην, ἄκουσον ὠφελιμωτάτης διηγήσεως ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι γεγενημένης.

Ὄρος γὰρ παράκειται αὐτῇ μικρὸν Κυπρία καλούμενον, ἐν ᾧ καὶ κάστρον γέγονεν. Ἐκ τούτου τοῦ ὄ|ρους πρὸ τῆς εἰσόδου τῶν Σαρακηνῶν δαιμόνων πλῆθος τὸ πλησιάζον μέρος τῆς πόλεως ἐλίθαζε, τινὰς δὲ καὶ ἐτραυμάτιζεν. Ἀνελθὼν οὖν ὁ ἐπίσκοπος ἐπὶ τοῦ ὄρους καὶ λαβὼν ᾠδικὴν[165] τὴν ἁγίαν σύναξιν αὐθότι πεποίηκε. Καὶ ἐλθὼν τοῦ ἐκφωνῆσαι Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις ἐξεφώνησεν[166] οὕτω· Παραγγέλλει ὑμῖν, πονηρὰ πνεύματα, τοῦτο τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ τοῦ δόσαντος[167] ἡμῖν ἐξουσίαν δῆσαι καὶ λῦσαι ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (vgl. Mt. 18,18), ὅπως ἀναχωρήσητε καὶ μηκέτι τὴν πόλιν ἀδικήσητε. Ὅπερ καὶ γέγονεν ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας μέχρι καὶ νῦν. Τοῦτο τὸ θαῦμα πάντες οἱ γηραλέοι τῆς πόλεως μνημονεύομεν, ὃ καὶ ἐθεασάμεθα. Τῷ Χριστῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Daß oft sogar die Dämonen das hohe Priestertum in Ehren halten, vernimm eine äußerst nützliche Erzählung, die sich in meiner Heimatstadt Amathus abgespielt hat.

Dort liegt nämlich ein kleiner Berg mit Namen Kypria, auf dem sich auch ein Lager befand. Vor dem Einfall der Sarazenen bewarf eine Menge von Dämonen von diesem Berg herab den nahe gelegenen Teil der Stadt mit Steinen und verwundete dabei einige Bewohner. Da begab sich der Bischof auf den Berg und feierte dort unter Gesängen die heilige Synaxis. Als er hervortrat, um „Das Heilige den Heiligen" zu rufen, rief er so: Dieser heilige Leib Christi, der uns die Vollmacht gegeben hat, im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen (vgl. Mt. 18,18), befiehlt euch bösen Geistern, zu verschwinden und die Stadt in Frieden zu lassen. So war es denn auch seit jener Stunde bis auf den heutigen Tag. Dieses Wunder erzählen wir alle, die Alten dieser Stadt; wir haben es ja selbst gesehen. Christus sei die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

Collegio Teutonico al Campo Santo — Stefan Heid
Via della Sagrestia, 17
I - 00120 Città del Vaticano

Summary

The eighteen brief texts of Anastasios of Sinai (7th century) presented in this paper belong to the well known oriental monastic literary genre of "narrations useful for the soul". Because of the oral character of these texts, their literal tradition is very complicated So I prefer to edit only the Vatican manuscript The aim of the narrations is not to give historical information, but to edify the monks by recounting spiritual stories; nevertheless, these stories transmit even today a fascinating insight in the life and daily ascetic struggle of the monks of the Near East.

---

[165] ὀδίκιν *cod.*

[166] ἐκφωνεῖν für den liturgischen Ruf siehe *Narr.* A3, in Nau (*op. cit.* Anm. 10) 61,23 προσφωνεῖν *Narr.* B1, in Nau (*op. cit.* Anm. 9) 62,8.

[167] *Cfr.* oben *Narr.* C4.

Nikolai N. Seleznyov

The Church of the East & Its Theology: History of Studies

In touch with the Church of Antioch, the Church of Mesopotamia attracted the attention of many Greek authors, first of all, those of the Eastern part of the Roman, afterwards Byzantine, Empire, who witnessed the appearance of centres of theological thought in the Aramaic East. The writings of the Eastern authors were read in wider circles than those they were intended for. Thus, the *Legend of Abgar* and the *Teaching of Addai*, documents referring to the very origins of Christianity in Mesopotamia, became widely known.

The persecutions that the Christians of the East suffered under the Sasanids had an impact on Christians living in the 'Western lands', and Aphrahat, the first great author of the Aramaic theological tradition, who mentions the persecutions in his *Demonstrations*, soon became well known there.

The *Persian Schools* of Edessa and Nisibin,[1] headed by Mār Ya'qōḇ of Nisibis and his disciple Ephrem the Syrian (Mār 'Aprēm Suryāyā) won an *œcumenical* celebrity and played a decisive rôle in the formation of the Mesopotamian school of exegesis and theology, as well as in the gradually developing polemics between representatives of increasingly different traditions of the 'West' and the 'East' of the Christian world. The controversies, especially bitter over the Christological terminology and concepts, were abundantly reflected in the writings of many 'Western' authors. This period — when, in the arguments, different systems of theology were developed — concludes with the summarizing works of a prominent 'Melkite', the last Greek writer of the East, John of Damascus. After him, the polemical works of Byzantine-oriented authors, as it is seen in the writings of 'Abd Allāh b. Al-Faḍl al-Anṭākī, introduced no new terms and formulas and dealt with a speculative 'Nestorianism' formulated earlier.

The witness of Islāmic religious comparative studies is therefore of some value. The confessions of different religious communities, including the Church of the East, were analysed by Moslem researchers, ex-

---

[1] Commonly known as Nisibis.

ploring the religions in the Caliphate in the 9th to 15th centuries. This subject was touched on by such famous authors as Ibn an-Nadīm (10th c.), Abû-r-Rayḥān al-Bayrûnī (973-1048/51), Ibn Ḥazm (994-1064), aš-Šahrastānī (1076-1153), Aḥmad al-Qalqašandī (1355-1418). Less known is a later work by the 14th-century Yemenite author 'Alī b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Faḫrī — Kitāb talḫīṣ al-bayān fī ḏikr firaq ahl al-adyān.[2] In the Moslem literature of the Ottoman era one can hardly find any work of this kind.

Occasional testimonies occur in itineraries, mainly by pilgrims to Jerusalem. This material is rather extensive (4th to 14th c. there are more than thirty such reports) and insufficiently studied. Valuable observations for the history of the doctrines of the Church of the East could be found in journals of missionary travellers interested in confessional matters. The books by Giovanni di Pian del Carpine and Willem van Roysbroeck, also known as Guillaume de Roubrouquis (in whose journal André de Longjumeau's travel notes are mentioned) are of special interest. They are followed by Marco Polo's book and the notes by Giovanni di Monte Corvino. The later testimonies of the European travellers to Asia could be related to this body of documents as well. It is also worth mentioning the journal of Jan Huygen van Linschoten (travel 1595-96)[3] and the book by Nicolas Trigault (travels 1607-19).[4]

From the middle of the 15th century, the relationship between the Church of the East and the Western world is witnessed to by another group of documents. They appear as a result of appeals to the Holy See for the 'restoring of communion' made by separate communities of the Church of the East. The first appeal of the sort was made by Metropolitan Timotheus of Tarsus, responsible for the community of the Christian refugees who had fled from Timur to Cyprus. On behalf of his flock, he presented a confession of faith and asked for reception into full communion with 'the Holy Roman Church'.[5] On 7th August 1445, this appeal was read out during a sessions of the council of Florence and, at the same day, the first union with the 'Assyro-Chaldeans' was proclaimed by the papal bull *Benedictus sit Deus*. From 1552 onwards, such documents appear regularly. That year, Yoḥannān Sulāqā, the prior of the monastery of Rabbān Hōrmīz,[6] was sent to Rome and, on his return, became the head of a hierarchy separated from the Patriarch of the Church of

[2] على بن محمد عبد الله الفخرى، كتاب تلخيص البيان في ذكر فرق اهل الاديان, Moscow, 1988.

[3] van Linschoten, 1596; 1598; Repr 1885.

[4] Trigautius, 1616.

[5] Le Quien, 1740, t. 2, p. 1292.

[6] Vosté, 1930, 1931; Habbi, 1966, pp. 99-132, 199-230.

the East, but recognised by the Pope.[7] Later on, a similar separated branch was to become the so called Chaldean Church.

In Europe, concern about the Christian presence in the Near and the Far East was increased not only by reports of the Catholic orders working there, but also by publications intended for a wider reading public. Thanks to one of these publications, undertaken by a Jesuit Athanasius Kircher (1601-1680), interested in exotic subjects of any kind, the oldest Chinese Christian monument — the stele of Xian-fu — was first presented to Europeans.[8] The fact that two homilies of the Catholicos of the Church of the East Mār 'Elīyā al-Ḥadīṯī (1190) were published as an appendix to the popular Arabic Grammar by Thomas van Erpe (1584-1624)[9] is indirect evidence of public interest in the field. Another example of this kind was published by a learned Maronite Ibrāhīm al-Ḥākilānī commonly known as Abraham Ecchellensis (1605-1664) *Tractatus continens catalogum librorum Chaldaeorum, tam ecclesiasticorum quam profanorum*[10] by Mār 'Aḇdīšō' bar Brīḵā. Occasionally, extensive studies of the Eastern Churches, also concerning the Church of the East, had begun to appear, such as the *Historia orientalis* by a Swiss philologist and theologian Johann Heinrich Hottinger (1620-1667),[11] the relevant sections of the dictionary *Bibliothèque orientale* by a French orientalist Barthélemy d'Herbelot (1625-1695),[12] and *Histoire critique des dogmes des chrétiens orientaux* by a French biblical critic and orientalist Richard Simon (1638-1712).[13]

As previously unknown documents were gathered, a need for their analysis and classification emerged. This was undertaken by the scholars from a Maronite family of Assemani (as-Sim'ānī), above all by Joseph Simon (1687-1768), the most illustrious of them. Sent by the Pope to the East for the purpose of collecting Oriental manuscripts, he accomplished his task zealously and successfully. Manuscripts from all over the Near East were brought to the Vatican Library, and a gigantic work that Joseph Simon planned to carry out — the *Bibliotheca Orientalis* — was to comprise twelve volumes of which only the first four appeared.[14] He also

---

[7] Vosté, 1930, 1931; Habbi, 1966, pp. 99-132, 199-230.

[8] Kircher, 1636.

[9] van Erpé, 1656.

[10] Ecchellensis, 1653.

[11] Hottinger, 1660.

[12] d'Herbelot, 1697.

[13] Simon, 1711.

[14] Assemanus, 1719, 1721, 1725, 1728 Several unpublished volumes, already largely prepared by the author, were destroyed by fire.

began the six-volume series of works by Ephrem the Syrian, of which the first three volumes he edited himself.[15] Probably impressed by the edition, Cardinal Nicolo Antonelli published the *Sancti Patris nostri Iacobi episcopi Nisibeni Sermones* that were in fact homilies by Aphrahat.[16] Another member of the Assemani family, Joseph Aloysius (1710-1782), also prepared a series of publications concerning the Church of the East, among which the most significant were *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius historico-chronologicus*[17] and a Latin version of Mār ʻAḇdīšōʻ bar Brīḵā's *Collectio Canonum* published by Cardinal Angelo Mai in his *Scriptorum Veterum Nova Collectio*.[18] The third of the Assemanis, a nephew of the two preceding brothers, Stephanus Evodius (1707-1782) was a permanent assistant to his two uncles at the Vatican Library and took the post of the keeper of the Vatican Library after the death of Josephus Simonius. Among his works it is worth mentioning the *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*, the first part of which gives the history of the martyrs who suffered during the reign of the Sasanian kings of Persia,[19] and *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*[20] that was prepared in collaboration with Joseph Aloysius. The second and the third parts of the first volume of the latter were on the Syriac manuscripts. Alongside with the Assemanis' works, the *Oriens Christianus* by a French historian and theologian Michel Le Quien (1661-1733)[21] should be mentioned and *Histoire du Christianisme des Indes* by Mathurin Vayssière de la Croze, the librarian of the king of Prussia.

These works, and above all the *Bibliotheca Orientalis* by Joseph Simon, brought to light a great number of documents concerning the history and the theology of the Church of the East and summarised the great work that had been done up to that moment in collecting the material, thus initiating a study of them as we would understand it. So began a long scholarly process of the extensive heritage of the Church of the East, made possible through a Latin translation, that continues into our time. The voluminous works of the eighteenth century had the effect of a

[15] *Ephraemi Syri*, 1732-1746. The series was continued by the Maronites Jesuit Mubarak and Stephanus Evodius Assemani.

[16] Antonelli, 1756, 1765.

[17] Assemani, J. A., 1775; repr.1969.

[18] Pt. I, pp. vii, viii and 1-168; pt. II, pp. 1-268, etc.

[19] Assemanus, S. E., 1748.

[20] [Assemanus, S. E. & J. A.], 1756-69.

[21] Le Quien, 1740.

Summa; further research was undertaken after a while, with another approach and in another direction.

In the nineteenth century, there was a continuing increase in the number of new publications concerning, directly or not, the history and the theology of the Church of the East. Thanks to political events and trade interests, the presence of representatives of the Western world and Russia in the East grew considerably. Their impressions from actually meeting the faithful and clergymen of the Church of the East — journals, itineraries — are an important factor for our theme. Identifying themselves by their own denomination, the Englishmen and Americans bore witness to their encounter with 'Nestorians', and tried to re-analyse how much the doctrines of the 'Easterners' corresponded with their own. The notes of Justin Perkings (1805-1869), a minister of the Congregational church who had been a missionary in Persia since 1834 and was famous for his great contribution to translating the Bible into Modern Assyrian, are among the first.[22] The book by a missionary physician Dr. Asahel Grant (1807-1844), in which he tried to prove he had discovered the "lost tribes" of Israel, shows how little these Westerners knew about those they dealt with.[23] The most interesting publications of that time was a two-volume work by George Percy Badger, *The Nestorians and Their Rituals,*[24] where he exposed and analysed the doctrines of the Church of the East basing his studies on its own confessional and liturgical literature. This work had a significant impact on an interested public. Unfortunately, Badger considered the doctrines of the Church of the East in comparison with the "39 articles" of Anglicanism, his own denomination, which could not prevent him from making some mistakes.

Unlike the eighteenth century studies with their tendency to summarise the original works, those undertaken in the nineteenth century represent a wide range of different researches. Beside papers by the missionaries working in the Near East, some articles on the monuments of the mission of the Church of the East in the Far East[25] and some collections of Syriac manuscripts were published.[26] The history of the early councils and the authors of that time attracted a renewed interest. It might happen that one and the same researcher had rather different domains of interest, but all concerned the history or the theology of

[22] Perkins, 1843.

[23] Grant, 1845; Laurie, 1853.

[24] Badger, 1852.

[25] Buchanan, 1811; Havret, 1833; Pauthier, 1857, 1858; Spasskij, 1860; Palladij (Kafarov), 1872.

[26] Payne-Smith, 1864; Wright, 1870-1872; Zotenberg, 1874

Church of the East. Thus, Eduard Sachau (1845-1930), a prominent semitologist, was involved in collecting Syriac manuscripts and studying writings of the authors of the Antiochene School as well as Christian monuments in Turkestan and China. In 1869, he published a collection of extant remnants of writings of Theodore of Mopsuestia — the fact that showed a public interest in the heritage of great authors of the Antiochene and Mesopotamian traditions of exegesis and theology.[27] In 1880-1882, Theodore's Commentary on the Epistles of St. Paul was published by an English biblical, patristic scholar, and theologian Henry Barclay Swete (1835-1917)[28]; in the meantime, Jacques Forget published his dissertation on Aphrahat.[29] Works of Ignazio Guidi (1844-1935) should also be mentioned here, in particular, his study on the East-Syrian hierarchy.[30] From the latter half of the 19th century on, researchers focused their studies on particular authors of the 'Eastern' tradition. At the close of the same century, some events showed, however, that one would have to study a great deal further to get an adequate and integrated notion of the tradition of the Church of the East. On 14th of November 1885, Dr. F. V. Poyarkov published a newspaper report (*Vostochnoe Obozrenie*, N° 44) where he wrote that he had discovered a number of grave stones with signs of the cross and inscriptions in Syriac and Turkic of the 13—14 c. near Tokmak. A similar discovery was made somewhat earlier that year by N. N. Pantusov near Pishpek (now Bishkek). These findings indicated the extensive spread of the Church of the East in the Middle Ages, and had a significant impact on researchers who issued a series of publications on the subject.[31] It was evident, however, that some of them had been perplexed,[32] and that the reports from Kurdistān and the current views on the details of the theology of the Church of the East would not be adequate to understand the latter's tradition. A great deal of material concerning the East Syriac heritage of this Church and the monuments of its mission towards the East until then unknown had still to be studied.

---

[27] Sachau, 1869.

[28] Swete, 1880-1882.

[29] Forget, 1882; The studies on Aphrahat were continued by Jean Parisot: Parisot, 1894, 1907.

[30] Guidi, 1889.

[31] Pantusov, 1886a,b; Chwolson, 1890, 1897; Lyutov, 1886; Nikol'skij, 1888; Radloff, 1888; Slutskij, 1889-1891; Rosen, 1890; Halévy, 1890; Barthold, 1893; Korsch, 1893.

[32] Jean Halévy (Halévy, 1890), for example, supposed, with no trace of humour, that the fact that the grave inscriptions had been dated according to the animal calendar meant that there had been some influence from Egypt!

During the late nineteenth and the first half of the twentieth century, many serious monographs as well as significant works concerning the Church of the East appeared. It would not be easy to give a summary of them since they were numerous and, in addition, they were not the result of the work of groups or schools, but rather of individual researchers. One can only survey here the most important publications and discoveries of that time. The most valuable was the publication of the collection of the acts of the Synods of the Church of the East, 5th to 7th centuries — *Sunhādōs* or *Synodicon Orientale*, with German[33] and then French[34] translations. Jean-Baptist Chabot who published the French *Synodicon*, was by that time already known for several works on the East-Syrian Church and, in particular, on the history of the famous centre of Christian Mesopotamia — the School of Nisibis[35] (on which a detailed monograph was later written by Arthur Vööbus[36]) — and on Mār Narsai, an outstanding figure for the history of that School as well as for the history of the development of the theology of the Church of the East as a whole.[37] In the *Journal asiatique*, where Chabot often published his articles, another important text appeared: the homily of Mār Narsai dedicated to 'The Greek Doctors' — Diodore, Theodore and Nestorius — in which one could see what the place was that each of them had occupied in the theological tradition of the Church of the East.[38] In 1905 a two volume edition of homilies and hymns by Mār Narsai was issued by Rev. Alphonse Mingana (1878-1937) in Mosul[39]; in 1909 a collection of Narsai's liturgical homilies was published by Dom Richard Hugh Connolly and Edmund Bishop.[40]

Publications of that kind contributed to a revision of the common prejudices about the East-Syrian tradition and showed that its connection with 'Nestorianism', around which a scandal had broken in Constantinopole in 5th c., was just of a limited kind. They also demonstrated how Theodore and Nestorius, rejected eventually by all Western Christianity, had in fact been perceived in the East. When, in 1910, abbé François Nau published *Liber Heraclidis*, a translation from Syriac of an

33 Braun, 1900.

34 Chabot, 1902.

35 Chabot, 1896.

36 Vööbus, 1962, 1965. See also: Scher, 1908.

37 Chabot, 1905.

38 Martin, 1899-1900.

39 Mingana, 1905.

40 Connolly-Bishop, 1909.

apologetical treatise by Nestorius,[41] the academic community was therefore ready to see there something less definite than 'Nestorianism'.

In the meantime, writings of the great authors of the Church of the East went on being published. In 1915, in *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* series, Arthur Vaschalde published under a Latin title the main Christological treatise by Mār Baḇai Rabbā the *Liber de unione.*[42] Somewhat earlier, in the same series, there appeared a collection of letters of Catholicos Mār Išoyahḇ III, a contemporary to Mār Baḇai.[43] Some publications on their opponent, Martyrius-Sahdōnā, were issued as well.[44] A collection of letters of Mār Timotheus I,[45] some of which had been of obvious value for the development of the theology of the Church of the East, were published in those years, as well as a monograph on this influential catholicos by Jérôme Labourt[46] and the main polemical treatise by the metropolitan of Nisibis Mār Elīyā bar Šināyā.[47] In addition to the *Pearl* by Mār 'Aḇdīšō' bar Brīḵā, published by Joseph Simon Assemani, on the initiative of the Assyrian priest Joseph de Kelaita, the *Paradise of Eden* by the same metropolitan was printed in 1916 in Urmia and reprinted in 1928 in Mosul.[48]

Having mentioned the editions of Urmia and Mosul, it is worth pointing out that in the late nineteenth and the early twentieth century, the activity of Western missions in the Near East (including the Russian Orthodox one) was especially intensive. Most of them worked with a 'Uniate' scenario, converting into their own confession a number of Assyrians and all that they left them from their native Church were at best only the outer forms. The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission worked, however, with a rather different approach. The Anglican missionaries were able to understand the correctness and value of the East-Syrian tradition and to demonstrate this to the Western Chistian world. George Percy Badger (1815-88), Arthur John Maclean (1858-1943), William Ainger Wigram (1873-1953) unanimously protested that accusation against the Church of the East of being heretical was unjust.[49]

That the Roman-Catholic Mission, whose activity resulted, in 1830, in setting up a parallel 'Chaldean' Church, in communion with Rome, has

---

[41] Nau, 1910; an English, less accurate, translation: Driver-Hodgson, 1925.

[42] Vaschalde, 1915; see also Grumel, 1923-1924.

[43] Duval, 1904-1905

[44] Goussen, 1897; Bedjan, 1902.

[45] Braun, 1914-1915.

[46] Labourt, 1904.

[47] Horst, 1886.

[48] de Kelaita, 1916, 1928.

[49] Badger, 1852; Maclean-Browne, 1892; Wigram, 1908, 1920; Coakley, 1992, 1995.

been well documented. Unfortunately, these documents have not been available to us, though two books could be mentioned as an introduction to the history of relationship between the Church of Mesopotamia and the Church of Rome: *Genuinae relationes* by Samuel Giamil, published in 1902, and *Syro-Orientales, seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus* by Mār Giwargis 'Aḇdīšō' Khayyat, a Chaldean patriarch.[50]

The Russian Orthodox mission began its activities soon after the Russian military forces came to Urmia in 1828. Thanks to these events, a series of preliminary historical published surveys on the Assyrians appeared in Russia, as well as on what concerned their Church's past. It is important to mention an article by a Russian missionary who worked in the Russian mission in China, Archimandrite Palladij Kafarov's *Starinnye sledy khristianstva v Kitae po kitajskim istochnikam* [The ancient traces of Chistianity in China according to the Chinese sources], that appeared in 1872. Both the above mentioned discoveries in Semirechje and the 'conversion' of about 8,000 Assyrians to the Russian Orthodoxy which was celebrated on 25th of March 1898 in St.Petersburg, aroused a great interest in the tradition of the Church of the East among Russian scholars. Publications on the history of the East-Syrian Christianity,[51] its spread in Turkestan,[52] and the Antiochene School of exegesis and theology[53] filled all the periodicals. Censorship did not, however, leave much room for manœuvre to theologians, but historians and orientalists felt free enough. In Soviet Russia, under much more sever censorship, any theological research became impossible at all, and only the Syriac language and culture went on being studied by the efforts of N. V. Pigulevskaya (1894-1970),[54] a disciple of P. K. Kokovtsov (1861-1941) and A. P. Alyavdin (1885-1965); as to the *Ideengeschichte*, however, she only followed the Western authors. The archaeological researches going on in the Soviet period, very valuable in themselves, are of little interest for the history of doctrines. Those Russian theologians who emigrated to the

---

50 Giamil, 1902; Khayyat, 1870; See also: Beltrami, 1933 and Levi della Vida, 1948.

51 Maloma, 1873; Sofonija, 1876; Bolotov, 1901; translation of *A Short History of Syriac Literature* by William Wright, edited and provided with rich notes and appendices by P. K. Kokovtsov: Rajt [Wright], 1902.

52 Pantusov, 1886a,b; Chwolson, 1890, 1897; Lyutov, 1886; Nikol'skij, 1888; Radloff, 1888; Slutskij, 1889-1891; Rosen, 1890; Halévy, 1890; Barthold, 1893; Kokovtsov, 1907-1908.

53 Sokolov, 1887; Guryev, 1890; Glubokovskij, 1890.

54 Complete list of N. V. Pigulevskaya's (also known as Pigoulevskaïa, by a French transcription of her name) publications see: N. V. Pigulevskaya, *Blizhnij Vostok, Vizantija. Slavyane*, Leningrad, 1976, pp. 50-62 or *Atra*, 6 (1996), Saint-Petersburg-Chicago, pp. 19-21.

West soon after 1917, included, like their Western colleagues, special chapters on the Antiochene and Mesopotamian Schools into their works on the Church history and dogmatics.[55]

The middle of the twentieth century as a whole was characterised, in what concerned the studies on the Church of the East, by the following phenomena.

The results and consequences of the activity of Western missions among Assyrians were analysed and some approaches revised. Sudden political changes in the Near East prompted the resumption of what had been done on the threshold of a new historical period.

Works on Church history and history of doctrines appearing in that time included relevant chapters on East-Syrian Christianity in which the new finds and researches were considered. A very important contribution to studying Eastern Christianity was made then by Cardinal E. Tisserant (1884-1972).[56] A renewed interest in history of the Antiochene School was inspired by two publications of Alphonse Mingana — Theodore of Mopsuestia's commentary on the Nicene Creed and his sacramentological homilies, both translated from Syriac.[57] Many researchers recognised that in the Syriac version the thought of Theodore sounds much more moderate, which indicated one of the most significant moments in the history of the conflict between the two types — Syrian and Greek — of theological thinking.

In the same epoch, the number of archaeological discoveries concerning the East-Syrian mission towards the East was growing. The expeditions of Aurel Stein and Paul Pelliot prompted, in particular, intensive studies of Sogdian culture. Documents in the Sogdian language of an apparently Christian provenance were discovered during these expeditions, and the field of studies attracted the attention of researchers.[58]

An increased number of witnesses to the spread of the Church of the East in the Far East and, in particular, in China enabled a preliminary analysis to be made by that time. These materials were sorted out and published by a Japanese scholar Yoshiro Saeki.[59] It is especially noticeable that he also tried to analyse the doctrinal content of the Eastern documents. Later studies in this field focused mainly on the Far Eastern religious systems, making the process of ideological interaction between them and the missionaries of the Church of the East more understand-

---

[55] Florovskij, 1931, 1933; Kartashev, 1932; Bulgakov, 1933.

[56] Tisserant, 1931 (and other relevant articles), 1957.

[57] Mingana, 1932, 1933.

[58] Müller, 1913, 1934.

[59] Saeki, 1937.

able. Some publications on Christianity in India — another fruit of the mission of the Church of the East — appearing at that time, are less useful for the history of the doctrines.

With the development of new methodologies and technologies, scholars were encouraged to continue studying the authors and documents which were already known, so as to find more historical and theological details and also to get a more integrated notion of the theological conceptions of different authors of the Church of the East and of its tradition as a whole. The second half of the twentieth century was marked by special studies on particular subjects.

The Assyrian communities which were formed out of emigrants from the Near East settled in the West, meanwhile, acquired strength. The West met again the Church of the East, now in its own territories. First-hand information on its heritage became available. The Assyrian emigrants themselves made publications, among the most significant of which the two-volume collection of the homilies by Mār Narsai[60] can be listed, as well as an English translation of the *Pearl* by Mār 'Abdīšō' bar Brīkā of Nisibis made by the Catholicos of the Church of the East Mār Eshai Shimun XXIII, who then lived in the USA.[61]

The theological consultations organised by the *Pro Oriente Foundation*, culminating in the signing, in 1994, of the *Common Christological Declaration* (the original text of which was composed in Syriac[62]) between the Catholicos-Patriarch of the Church of the East Mār Dinḥā IV and Pope John-Paul II, were especially significant not only for the mutual understanding and dialogue between the Church of the East and the Roman-Catholic Church, but also for all other Churches. The consultations upon the key issues of dogmatics and sacramentology continue within the *Pro Oriente* dialogue.[63]

Bibliography

Antonelli, N., *Sancti Patris nostri Iacobi episcopi Nisibeni Sermones*, Romae 1756; repr.: Venezia 1765.

Assemanus, Joseph Simonius [Syrus Maronita], *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices Syriacos recensuit.* T. I-III, Romae: Sacra Congregatio Propaganda Fide, 1719-1728. (T. I: *De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 1719; T. II: *De*

60 Narsai, 1970.

61 O'Dishoo, 1965.

62 Private letter from Fr. Bernard Dupuy of 29th Jan. 1998; Syr. text: *The Messenger* (*Izgadda*), No. 11, March 31, 1995, pp. 43-45.

63 *Syriac Dialogue* I-IV, 1994-2001.

Scriptoribus Syris Monophysitis, 1721; T. III, 1: *De Scriptoribus Syris Nestorianis, cont. catalogum Ebediesu* († 1318), 1725; T. III, 2: *De Syris Nestorianis*, 1728).

Assemani, Joseph A., *De Catholicis, seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum, Commentarius historico-chronologicus*, Rome 1775; Farnborough (England): Gregg International 1969.

Assemanus, Stephanus Evodius, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium in duas partes distributa, accedunt acta s. Simeonis Stylitae omnia nunc primum e Bibl. Apost. Vatic. prodeunt. Steph. Evod. Assemanus archiepiscopus Apameenis Chaldaicum textum recensuit, Lat. vertit, admonitionibus perpetuisque adnotationibus illustravit*, 2 vols, Romae 1748.

[Assemanus, Steph. Evodius & Joseph Aloysius], *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, in tres partes distributus*, Romae 1756-69.

Badger, George Percy, *The Nestorians and Their Rituals. With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, and of a late visit to those countries in 1850; also, researches into the present condition of the Syrian Jacobites, papal Syrians, and Chaldeans, and an inquiry into the religious tenets of the Yezeedees*, Vols. 1-2, London· Joseph Masters, 1852.

Barthold, V. V., *O khristianstve v Turkestane v domongol'skij period (po povodu semirechensjikh nadpisej)*, Saint-Petersburg 1893; Engl. tr.: Barthold, W., *Turkestan down to the Mongol invasion*, London: Luzac and Co., 1928.

Bedjan, P., *Sancti Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris – Leipzig: Otto Harrassowitz, 1902.

Beltrami, G., *La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione*, Roma: Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1933 (OCh XXIX/83).

Bolotov, V. V., *Iz istorii Cerkvi Siro-Persidskoj*, Saint-Petersburg: Tipografija A. P. Lopukhina, 1901.

Braun, Oskar, *Das Buch der Synhados, oder, Synodicon orientale: die Sammlung der Nestorianischen Konzilien, zusammengestellt im neunten Jahrhundert: nach der Syrischen Handschrift, Museo Borgiano 82, der Vatikanischen Bibliothek*. Übersetzt und erläutert, mit kritischen und historischen Anmerkungen, Namen- und Sachregistern [von] Oscar Braun, Stuttgart/Wien 1900; repr. Amsterdam: Philo Press, 1975.

Braun, O., *Timothei patriarchae I epistulae* (I). CSCO 74-75, Scriptores syri 30 (Syr. text), 31 (Lat. tr.), 1914-1915; repr.: Paris 1953.

Buchanan, Claudius, *Christian Researches in Asia: With Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*, Boston: Armstron, Cornhill, 1811.

Bulgakov, S., *Agnets Bozhij* (*O Bogochelovechestve*, chast' 1), Paris: YMCA-Press, 1933.

Chabot, J.-B., "L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts. Lecture faite à la séance générale du 18 juin 1896", *Journal asiatique*, 9 sér., 8, 2 (1896), 43-93.

Chabot, J.-B., *Synodicon Orientale, ou recueil des synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, Paris: Imprimerie Nationale, C. Klincksieck, 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. 37).

Chabot, Jean-Baptiste, "Narsai le docteur et les origines de l'Église de Nisibe, d'après la chronique de Barhadbešabba", *Journal asiatique*, 10 sér., VI, 2 (1905), 157-177.

(Chwolson, D.), "Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie", herausgegeben und erklärt von D. Chwolson. Nebst einer Beilage: Uber das türkische Sprachmaterial dieser Grabinschriften von Dr. W. Radloff, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St.-Pétersbourg*, sér. VII, XXXIV, 4; XXXVII, 8, St.-Péterbourg (1886-1890), [1890: IV+168 pp, 4 tabl.]

Chwolson, D., *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*. Neue Folge. Herausgegeben und erklärt von D. Chwolson, St.-Péterbourg 1897. [2], 62 S.,4 Taf.

Coakley, J. F., *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Coakley, J. F., "The Orthodoxy of the Church of the East: Some Early Voices", *The Messenger ('Izgaddā)*, No. 11, March 31 (1995), pp. 32-35; French. tr.: *Istina* (Paris), 40 (1995), 2, pp. 178-181.

[Connolly], *The liturgical homilies of Narsai*, transl. into English with an introduction by Dom Richard Hugh Connolly; with an appendix by Edmund Bishop, Cambridge (England): University Press, 1909 (repr. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprints, 1967).

d'Herbelot de Molainville, Barthélemy (1625-1695), *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient... Par m-r d'Herbelot*, Paris: Compagnie des libraires, 1697.

[Driver, G. R. and L. Hodgson], *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited, with an Introduction, Notes, and Appendices, by G. R. Driver and Leonard Hodgson, Oxford: Clarendon Press, 1925.

Duval, R., *Išō'yahb Patriarchae III Liber Epistularum*, CSCO 11/Syr. 11 - Syr II 64: Textus; 12/Syr. 12 - Syr. II 64: Versio [LT], Paris – Leipzig 1904-1905.

Ecchellensis, Abraham (ed.), *Tractatus continens catalogum librorum Chaldaeorum, tam ecclesiasticorum quam profanorum*, auctore Hebediesu Metropolita Sobensi, Romae 1653.

Ephraemi Syri opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distributa, Romae 1732-1746. I-III: ed. Joseph Simonius Assemanus; IV-V: ed. Maronite Jesuit Mubarak, or Benedictus; VI: ed. Stephanus Evodius Assemanus.

Erpe, Thomas van (1584-1624), *Arabicae linguae tyrocinium, id est Thomae Erpenii grammatica Arabica (Fabulae Locmani... Sententiae quaedam Arabicae, ab Erpenio Latine redditae et notis illustratae)*, Lugduni Batavorum, typis et impensis Ioannis Maire, 1656.

Florovskij, G. V., *Vostochye otcy IV veka*, Paris 1931; *Vizantijskie otcy V-VIII*, Paris 1933.

Forget, Jacobus, *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae, dissertatio historico-theologica quam subjectis thesibus, annuente summo numine et auspice beatissima Virgine Maria*, Louvain 1882.

Giamil, S[amuel], *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*. Nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae, cura et studio Samuelis Giamil, Roma: E. Loescher, 1902.

Glubokovskij, N. N., *Blazhennyj Theodorit, episkop Kirrskij. Jego zhizn' i literaturnaja dejatel'nost'*, 2 vols, Moscow 1890.

Grant, Asahel, *The Nestorians, or the Lost Tribes, Containing Evidence of Their Identity*, New York: Harper and Brothers, 1845.

Grumel, V., "Un théologien nestorien, Babai le grand", EO 22 (1923), 153-81, 257-80; 23 (1924), 9-33, 162-77, 257-74, 395-99.

Guidi, Ignazio, "Ostsyrische Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert", ZDMG 43 (1889), pp. 388-414.

Gur'ev, P., *Feodor, episkop Mopsuestskij*, Moscow 1890.

Habbi, J., "Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553", OS 11 (1966), pp. 99-132, 199-230.

Halévy, Jean, "De l'introduction du christianisme chez les tributs turques de la Haute-Asie, à propos des inscriptions de Semirjetschie par MM. Chwolson et Radloff", *Revue de l'histoire des religions, Annales du musée Guimet*, Paris, juillet-août 1890, t. XXII, n° I, pp. 289-301.

Havret, Henri, "La stèle chrétienne de Si-ngan-fou", *Variétés sinologiques*, Changhai, 1833, pp. 31-105.

Horst, L., *Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1886

Hottinger, Johann Heinrich (1620-1667), *Historia orientalis quae ex variis orientalium monumentis collecta, agit de Muhammedismo... de Saracenismo... de Chaldaismo... de statu Christianorum et Judaeorum... de variis inter ipsos Muhammedanos... sententiis, schismatis et haeresibus, excitatus. Accessit, ex occasione genealogiae Muhammedis..*, Editio posterior et auctior..., Authore Joh. Henrico Hottingero..., Tiguri [Zurich]· Typis Joh. Jacobi Bodmeri, 1660.

Kartashev, A. V., *Vselenskie Sobory*, Madrid 1963.

[De Kelaita] *The Paradise of Eden by Mar Abhdiso Bar-Brikha, Metropolitan of Nisibin & Armenia, 1291-1316, A. D., Compared in Details With Six Ancient Mss.*, Printed and Published by The Revd. Joseph E. Y. De Kelaita, Founder and Principal of the Assyrian School & Press, Mosul 1921-1928. First Edition: Urmia 1916; Second Edition: Mosul 1928.

Khayyat, G. E., *Syro-Orientales, seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus*, Romae, 1870.

Kircher, Athanasius, *Athanasii Kircheri Fuldensis Buchonii e Soc. Iesu Prodromus Coptus sive Ægyptiacus ad Eminentiss: Principem S.R.E. Cardinalem Franciscum Barberinum, in quo cum linguae Coptae, sive Ægyptiacae, quondam Pharaonicae, origo, aetas, vicissitudo, inclinatio; tum hieroglyphicae literaturae instauratio, uti per varia variarum eruditionum, interpretationumque difficillimarum specimina, ita nova quoque & insolita methodo exhibentur*, Romae: Typis S. Cong: de Propag: Fide, 1636.

Kokovtsov, P. K., "Neskol'ko novykh nadgrobnykh kamnej s khristiansko-sirijskimi nadpisyami iz Srednej Azii", *Izvestija Imp. Akademii Nauk*, Ser. VI, vol. 1, No. 12, Saint-Petersburg 1907, pp. 427-58; *Mélanges asiatiques*, tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (MA), t. 13 (1908), pp. 41-72.

Korsch, F. E., "O turetskom jazyke semirechenskikh nadgrobnykh nadpisej", *Drevnosti vostochnye*, vol. I, issue 1, Moscow 1893, pp. 67-72.

Labourt, J., *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728-823) et Christianorum orientalium conditione sub chaliphis Abbasidis*, Paris 1904.

Laurie, Thomas, *Dr. Grant and the Mountain Nestorians*, Boston 1853.

Levi della Vida, G., *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S.Sede durante il pontificato di Gregorio XIII* (Appendice: aggiunte a "Studi e testi" 92), Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1948 (Studi e testi, 143).

van Linschoten, Jan Huygen, *Itinerarie Voyage ofter Schipvaert van Jan Huygen van Linschoten*, Amstelredam 1596; Engl. vers.: Iohn Huighen van Linschoten, *His Discours of Voyages into ye Easte and Weste Indies*, London: Iohn Wolfe, 1598; Repr. 2 vol., 1885.

Le Quien, Michel, *Oriens Christianus, in quator patriarchatus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*. Studio & opera R. P. F. Michaelis Le Quien... *Opus posthumum*, T. 1-3, Parisiis: Typographia regia, 1740.

Lyutov, M., "Nestorianstvo v Srednej Azii", *Turkestanskie vedomosti* (newspaper), No 18, 19, 1886.

Maclean, Arthur John & Browne, William Henry, *The Catholicos of the East and his People. The Impressions of Five Years' Work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission": An account of the Religious and Secular Life and Opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northen Persia (known also as Nestorians)*, London: S.P.C.K., 1892.

Maloma, Ya., "Nestoriane i okrug Khekkari", *Izvestija Kavkazskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obschestva* (Tiflis), vol. 2, No. 4 (1873), pp. 152-66.

Martin, F., abbé, "Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens", *Journal asiatique*, 9 sér., XIV, 2 (1899), 446-492 (446-449: Introduction; 450-492: Syr. text); *Journal asiatique*, 9 sér., XV, 1 (1900), 469-525 (French tr.).

Mingana, A., *Narsai doctoris Syri homiliae et carmina*, primo edita cura et studio D. A. Mingana, 2 vols, Mausilii 1905.

[Mingana, A.] *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, (Woodbrooke Studies, Vol. V), Cambridge: Heffer & Son Ltd., 1932.

[Mingana, A.] *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies, Vol. VI). Cambridge: Heffer & Son Ltd., 1933.

Müller, F.-W.-K., "Sogdische Texte. 1", *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Königliche Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, 1913; "Sogdische Texte. 2." *Sitzungsberichte der Königliche Preussischen der Wissenschaften. Philologisch-historischen Klasse*, Bd. 21, Berlin 1934.

Narsai, *Homilies*, 2 vols, San Francisco: Patriarchal Press, 1970.

[Nau] Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, tr. en francais par F. Nau, professeur à l'Institut catholique de Paris, avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec des Trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices: Lettre à Cosme, Présents envoyés d'Alexandrie, Lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople, Paris: Letouzey et Ané, 1910.

Nikol'skij, M. V., "O siriskikh nadpisyakh v Semirechenskoj oblasti", *Trudy Imperatorskogo Moskovskogo Arkheologicheskogo Obschestva* 12 (1888), pp. 4-5.

O'Dishoo, Mar, Metr. of Suwa (Nisibin) and Armenia, *The book of Marganitha (The Pearl) on the Truth of Christianity*, Transl. by H. H. Mar Eshai Shimun XXIII, Catholicos Patriarch of the East. Together with several pertinent passages quoted from the vatious Church Fathers; a successive list of the Patriarchs of the East; and an index of biblical and ecclesiastical writings, Ernakulam (Kerala): Mar Themotheus Memorial Printing & Publishing House Limited, [1965], (repr.: Chicago: The Literary Committee of the Assyrian Church of the East, 1988).

Palladij (Kafarov), archim., "Starinnye sledy khristianstva v Kitae po kitajskim istochnikam", *Vostochyj sbornik*, vol. 1, Saint-Petersburg, 1872.

Pantusov, N., "Pamjatniki nestorianstva v Srednej Azii", *Turkestanskie vedomosti* (newspaper), No 46, 1886.

Parisot, Joannes, *Aphraatis sapientis Persae demonstrationes*. Textum Syriacum vocalium signis instruxit Latine vertit, notis illustravit D. Joannes Parisot, Patrologia Syriaca, T. I-II, Parisiis, T. I - 1894, T. 2 - 1907.

Pauthier, G., *L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou, monument nestorien élévé en Chine l'an 781 de notre ére et découvert en 1625*. Texte chinois accompagné de la prononciation figurée, d'une version latine verbale, d'une traduction française de l'inscription et des commentaires chinois, Paris 1858 (Études Orientales 2).

Payne-Smith, R., *Catalogi codd. mss. bibliothecae Bodleianae pars VI, codd. Syriacos, Carshunicos, Mandaeos complectens*, confecit R. Payne-Smith, Oxon 1864.

Perkins, Justin, *Residence of Eight Years in Persia Among the Nestorian Christians*, Andover 1843.

Radloff, W., "Der Bericht des Herrn Professor Chwolson über die in dem Gebiete von Semiretschie aufgefundenen Syrischen Grabinschriften", *Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg* (BAS) 32 (1888), pp. 464-465; MA 9 (1888), pp. 595-597

Rajt, [Wright, William] *Kratkij ocherk istorii sirijskoj literatury*. [A Short History of Syriac Literature] Translated from English by K. A. Turaeva. Edited and provided with notes and appendices by P. K. Kokovtsov, Saint-Petersburg 1902.

Rosen, V., Review: Slutskij, S. S., *Semirechenskie nestorianskie nadpisi*, in *Drevnosti vostochnye*, vol. I/1, Moscow, 1889, pp 1-66, in *Zapiski Vostochnogo Otdelenija Imperatorskogo Rossijskogo Arkheologicheskogo Obschestva* 4 (1890), pp. 115-121.

Sachau, E., *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, ed. E. Sachau, Lipsiae (Leipzig): G. Engelmann, 1869 [Syriac and Latin].

Saeki, Yoshiro, P., *The Nestorian Documents and Relics in China*, by P. Y. Saeki, D. Litt. 1937; 2nd ed. Tokyo: Maruzen, 1951.

[Scher, Addaï] Barhadbešabba 'Arbaya, (évêque de Halwan), *Cause de la fondation des Écoles*. Ed. Abp. Addaï Ibrahim Scher, Texte syriaque publié et traduit par Addaï Scher, PO t. IV, fasc. 4, Paris 1908 (Turnhout (Belgique): Editions Brepols, 1971).

Seleznyov, N., *Khristologija Assirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovanija verouchenija* [The Christology of the Church of the East The Main Documents & Development of the Doctrine], Moscow: Euroasiatica, 2002.

Simon, Richard (1638-1712), *Histoire critique des dogmes des chrétiens orientaux*, Trévoux 1711.

Slutskij, S. S., "Semirechenskie nestorianskie nadpisi", *Drevnosti vostochnye*, vol. I, issue 1, Moscow 1889, pp. 1-66.

Slutskij, S. S., "K semirechenskim nestorianskim nadpisyam", *Drevnosti vostochnye*, vol. I, issue 2, Moscow 1891, pp. 176-94.

Sofonija (Sokol'skij), episkop Turkestanskij, *Sovremennyj byt i liturgija khristian inoslavnykh iakobitov i nestorian s kratkim ocherkom ikh ierarkhicheskogo sostava, tserkovnosti, bogosluzhenija i vsego, chto prinadlezhit k otpravleniju ikh tserkovnykh sluzhb, osobenno zhe ikh liturgii...*, Saint-Petersburg 1876.

Sokolov, P., "Tolkovanie vetkhozavetnykh pisanij v antiokhijskoj shkole", *Chtenija v obschestve lyubitelej dukhovnogo prosveschenija*, 1887.

Spasskij, A. A., "Opisanie drevnego khristianskogo pamjatnika, otkrytogo v Kitae v 1625 g.", *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akademii* 11 (1860).

[Swete, Henry Barclay, ed.], *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*. The Latin Version with the Greek Fragments With an Introduction Notes & Indices, I. Introduction. Galatian-Colossians, Cambridge: Cambridge University Press 1880, II. 1 Thessalonians-Philemon 1882; reprint: Westmead (etc.): Gress, 1969.

Syriac Dialogue I-IV. First-fourth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition, Vienna: Pro Oriente, 1994-2001.

Tisserant, E., "Nestorienne (l'Église)", *Dictionnaire de théologie catholique*, XI/1 (1931), cols. 157-323.

Tisserant, Eugene, card., *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*, London – New York – Toronto: Longmans, Green and Co., 1957.

Trigautius, *De Christiana Expeditione apud Sinas*, Lugduni 1616.

Vaschalde, A., *Babai Magni, Liber de Unione*, ed. & tr. by A. Vaschalde (CSCO 79-80), Paris 1915.

Vööbus, Arthur, ed., *The Statutes of the School of Nisibis*. Edited, translated and furnished with a commentary by Arthur Vööbus, (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 12), Stockholm: EThSE, 1962.

Vööbus, A., *History of the School of Nisibis* (CSCO 266, Subsidia 26), Louvain 1965.

Vosté, J. M., "Catholiques ou nestoriens?", *Angelicum* 7 (1930), pp. 515-523.

Vosté, J. M., "Mar Iohanna Soulaqa: premier patriarche des chaldéens, martyr de l'union avec Rome", *Angelicum* 8 (1931), pp. 187-234.

Wigram, W. A , *The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church. Prefaced by a memorandum on our relation to the separated churches of the East by John Wordsworth*, London: S.P.C.K., 1908.

Wigram, W. A., Rev., *Intercommunion with the Assyrian Church*, London – Manchester: The Faith Press, 1920.

Wright, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the year 1838*, Parts I-III, London, 1870 (I), 1871 (II), 1872 (III).

Zotenberg, H., *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris 1874.

Institute for Oriental
and Classical Studies
Russian State University
for the Humanities (Moscow)
euthys@gmail.com

Nikolai N. Seleznyov

Summary

This essay offers a concise overview of the attempts to develop our understanding of East-Syrian Christianity known as the Church of the East, and of studies concerning its history and theological concepts. Beginning with early contacts between Persian Christians and their 'Roman' neighbours, the author further deals with the research that has taken place in modern times. He demonstrates how various aspects became known to the Western academic community, including the East-Syriac version of the Antiochene theological heritage, the Christological controversies which challenge conventional views, and the extensive growth of this Church to the East. The most important authors and publications are listed and a description is given of the distinctive characteristics of the stages of this history of studies.

George Nedungatt, S.J.

A Controversial Church/Temple Inscription in Central India

Whereas the apostolate of St. Thomas in north-western India (Parthia/ Indo-Parthia) and in south India is a recurring subject of discussion among scholars, the question of his apostolate in central India is hardly ever mentioned. There are, however, two recent references to it: first, in the article on the Apostle Thomas in the *Dictionnaire de Spiritualité* by Simon Mimouni and second, in the Spanish encyclopaedia *Espasa*. They do not, however, indicate their source or give any bibliographical reference beyond the mention by Mimouni of an inscription in Udayapur. Several decades ago Henry Hosten had referred to it.[1]

This is a particularly interesting inscription, because it is found in what is now a Hindu temple, built in the eleventh century and is listed by the Archaeological Survey of India as one of the national monuments. The inscription is in Sanskrit and *according to one translation and interpretation* (the purpose of this stress will become clear as we proceed), it speaks of Jesus Christ and "his Holy Apostle, who arrived among us." This must sound surprising. As such, it may require the rewriting of the following sentence in an excellent book published recently by two Jesuit scholars. "The Sanskrit sources do not remember them [Christians in India], although there were Indians following the way of Jesus before Kalidasa wrote his kavyas and Sankara his bhashyas."[2]

The temple in question is situated in a small town called Udayapur in the state of Madhya Pradesh, central India. The inscription is incised on the stone jambs (doorposts) of the main entrance of this temple. In the nineteenth century it was translated and interpreted in two different ways: 1) in a wholly Hindu sense and horizon by a Brahmin named Kamala-Kanta; 2) in a Christian sense and horizon by B. Burthey, S.J.[3], a

---

[1] Henry Hosten, *Antiquities from San Thomé and Mylapore*, Madras: The Diocese of Mylapore, 1936, p. 223.

[2] Leonard Fernando and George Gispert-Sauch, *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*, New Delhi:.Penguin Viking, 2004, p. vii.

[3] Benoît Burthey, S.J. (22.9.1818 - 20.11.1895), was born in France and came to India in 1840. He worked as a parish priest in the Madura Mission and built several churches including the much admired one at Malayadipatty with its belfry. He was a pleasant and

French missionary and orientalist, who contested radically the Brahmin's translation and interpretation and offered a different one. This is the reason why I stressed above *according to one translation and interpretation.*

In what follows I shall refer to this inscription simply as the Udayapur inscription. First, I shall sketch briefly the historical setting starting with the way it was first brought to the attention of Western/Christian scholars. Secondly, I shall present the text of the inscription as translated by Burthey. Thirdly, I shall make some reflections based on this translation. Fourthly, I shall present the view of the Indian/Hindu scholars. And finally, I shall conclude with some provisional comments.

I. *The Historical Setting*

Although the Udayapur inscription was given some publicity shortly after the middle of the nineteenth century in India, it was brought to the attention of scholars in the West only somewhat later towards the end of the century. This historical moment may be described briefly as follows.

I. 1. On 13 October 1899 at the XII International Congress of Orientalists held at the *Accademia dei Lincei*, Rome, a paper dealing with the Udayapur inscription was presented by Baron Textor de Ravisi, member of the Asiatic Society of Paris, an archaeologist and former Commandant Administrator of Karikal (1852-1862), then a French colony in India. His paper was entitled in French "Inscription murale de la pagode brahmanique de Oodeypoore, dans le Malwa orientale, d'après les traductions contradictoires du brahme *Kamala-Kanta* et du *R. P. Burthey*, missionnaire apostolique de Maduré." This paper had two parts: first, the text of the inscription in French translation; and second, a comparative study of its two translations an English translation of the Brahmin Kamala-Kanta, and a Latin translation of the Jesuit Father B. Burthey. The Baron noted that the Asiatic Society of Calcutta had published the English translation in its *Annals* (vol. IX, p. 545ss) but under the pseudonym Saranba Pruskad (perhaps significantly?). Father Burthey took exception to that translation as being unfaithful and deviant. He had had first

---

cheerful character and mixed freely with the people. Good at languages, he studied English, mastered Sanskrit and learnt Tamil so well as to speak like a native without any foreign accent. He was sent to Ceylon to teach Tamil to the newly arrived missionaries, but as he was boarding the ship, he fell down in a paroxysm of apoplexy. Forced to return home, he died two days later wearing a smile and looking at some mysterious presence (*Litterae Annuae Provinciae Tolosanae Societatis Jesu* a mense octobri 1895 ad mensem octobrem 1896. Anicii: Prades-Freydier, 1898, pp. 56-58. From the Archives of the Society of Jesus, Rome).

transcribed the text of the inscription and then translated it into Latin giving a word by word explanation. He had then entrusted both to the Baron to publish them. The Baron, however, seems to have wanted first to get a feedback from the congress in Rome, where he presented a French translation he had made from the Latin version of Father Burthey along with his critical comparison of Burthey's version with that of Kamala-Kanta. Father Burthey himself had wanted to return to Europe and consult experts before publishing his version. However, before he could do so he died of fatigue and sickness, earning the praise of Baron Textor da Ravisi as a remarkable Indologist and Oriental scholar.

I. 2. As presented by Baron Textor da Ravisi at the Accademia dei Lincei in Rome, the inscription of Udayapur temple should interest Indologists and Orientalists from various perspectives — linguistic, historical, archaeological, art and architecture. It also contains details that are relevant for studies in Christian dogma and liturgy. It is important for the history of Christianity in India — *if the currently available translation is reliable* (let me stress once again this proviso), according to which the present day Udayapur temple was originally a Christian church. After it fell into ruins it was rebuilt in the eleventh century and dedicated with a solemn liturgical ceremony before a large congregation of Christians. Our inscription is in fact an ample record of this dedication. Baron Textor da Ravisi described it as follows.

> Le temple d'Oodeypoore, en effet, a été bâti par les premiers disciples de Saint Thomas (et, peut-être, l'apôtre en a-t-il jeté les fondations suivant une tradition?). Vers le milieu du XI[e] siècle de notre ère, Sangaï-Vardaha, roi des Sacs [read: Saces], le fit réédifier. Ce sont les détails de la grande cérémonie qui eut lieu à cette occasion qui font l'objet de l'inscription, et c'est un véritable *procès verbale* si l'on peut parler ainsi.[4]

The unqualified assertion of Textor da Ravisi that the original building was built by the first disciples of St. Thomas, whom he called the Thomaschristians of Malwa, may sound too bold. He continues: "The truth is that the temple of Udayapur, which was built and restored by the

[4] *Actes du douzième congrès international des orientalistes*, Rome 1899, tome I, Résumé des bulletins – Inde et Iran, Florence: Société Typographique Florentine, 1901, p. CCXLV. Translation. "The temple of Udayapur was built by the first disciples of St. Thomas (and perhaps the Apostle himself laid its foundation, according to a tradition?). About the middle of the XI century A.D., Sangaï-Vardaha, king of the Sacs [read: Saces] rebuilt it. Such are the details of the great ceremony that took place on this occasion, which is the subject of the inscription, which constitutes indeed the minutes of a process, so to say."

disciples of St. Thomas for Christian worship, is now consecrated to Vishnuvite cult."

The proceedings of the XII International Congress of Orientalists held in Rome in 1889 were published from Florence in 1901. But only an abstract of the Baron's paper was included in the publication.[5] The full text in the original French does not seem to have been ever published anywhere. Understandably so. For the Baron did not present to the congress any transcription or photographic reproduction of the inscription, which he himself recognized was needed for a serious research study. Following his suggestion, the congress voted unanimously to appeal to the Asiatic Society of Calcutta to send a photograph of the inscription to the next (XIIIth) congress of Orientalists. However, there is no sign of any such follow-up in the proceedings of the two successive congresses. The Baron gave a copy of his paper to the newly appointed bishop of Mylapore, the Most Reverend Dom Theotonio Manuel Ribeiro Vieira De Castro (1899-1929), who was in Rome in 1899 and was due to sail to India to take charge of his see. Later in 1915 an English translation of this paper was made by Very Rev. Mgr. A. M. Teixeira, which was published in *The Catholic Register* of Mylapore (Madras). These texts were republished by *The Examiner*, Bombay.[6] From the latter we reproduce below the English translation of the inscription.

I. 3. It is to be noted that in the following text the division into numbers and the headings given in italics are not part of the French version but were added by the editor of *The Catholic Register* in the interests of greater clarity. The footnotes are those of Baron Textor da Ravisi. We keep strictly to that published text, although it could gain by some editing of the language, the transliteration of certain Indian words, punctuation, capitalization, etc. For example, the Baron often spells Sanskrit words (e.g. *Bhagavati*) according to the Tamil (and French) pronunciation (*Bagavati/Bagavadi*), omitting the aspirate (h), which I have restored. I have also italicised these words, as here, for their easier identification, but not proper nouns. Certain errors were made apparently by the one or those who worked on the Baron's French manuscript: "*onda-yadittya*" (read: *oudayadityaludayaditya*), "*kalyqugam*" (read: *kaliyugam*), "*Ptasadam*" (read: *prasadam*). I have done some other minimal editing also which I indicate within square brackets [ ] but as a rule I have refrained from supplying diacritical signs to Indian words, as they tend to

---

[5] *Actes du douzième congrès...*, pp. CCXLV – CCXLVI. The same abstract may be found also in another volume, *XIIme Congrès International des Orientalistes a Rome*: Bulletins (s d , s.l.), Bul., num. 22, pp. 7-9, signed by Dr. M. Carli.

[6] "The Udaipur Tablet," *The Examiner*, Bombay, 27 November 1915, pp. 477-478: and 4 December 1915, pp. 487-488. Text reproduced from *The Catholic Register*, Madras, 1 October 1915

create an air of undue heaviness in a printed text. Finally, the English editor has divided the original text into a good number of paragraphs, to facilitate popular reading, whereas the inscription is practically one continuous text without paragraphs. I have struck a golden mean between these two extremes. I have also eliminated the excessive and outmoded use of capitalisation of initials as in "Saints", in pronouns referring to Christ or God ("His" cross, will).

II. *The Text of the Inscription*

1. (*Invocation*)

AMEN

He is the only son of the Most Blessed Lady. May he be praised![7]

Glory be to Him who is the son of the Most High! O you the triple eye of this marvellous Universe, the author of all that passes and the producer of the breath which will endure for ever; Invisible being which art not limited by space, and which having once assumed our flesh dost not cast off this raiment in the infinite grace of thy nature!

May the Hand Dispenser of all graces (*Ima-v-atti*), coming to our assistance, deign to stand by us.

2. (*Dedication*)

I, Sangai, Vardaha (Lion the Generous)[8] in my lifetime of my own authority, and to the great joy of the Sabeans, wishing to efface my sins, which are more numerous than the hairs of my head, to extirpate the malice there is in me;

In order to fortify in the profession of the faith the unhappy Christians (*kritta*) of the kingdom of Malwa, to the end that sinners being immersed in the regenerating water they may become purified, and that being made Children of God, having gone through all the exterior rites and received with eager care the sublime instructions of the Priest, they may partake of the glory of Life which descends upon the sacred altar.

That the suffering souls may be delivered from their torments and receive their portion of the celestial happiness.

And also to honour the saints, who have triumphed. To the end that, through the Church of the Blessed a more abundant grace may gladden and strengthen the kingdom of Malwa, find the provinces united to it.

Lastly that here one may, as it shall please the Mother of God, offer up with hymns and canticles the Holy sacrifice in her honour,

---

[7] *Sattiga! Schiigatse Aum nama! Aum Para Brahmatse nama!*

[8] Sangai or Sanhai reigned over Sagur [Sagar, today], a town of the Saces. The Saces and the Huns are of the same race. They came down to India 120 years before our era. The Saces remained Christians or Buddhists till the fourteenth century, when they became Vishnuvites.

We, after having done penance and being penetrated with fear and a respect which makes us tremble all over,

We re-edify this stone edifice, that it may once more become the Holy Temple of God under the invocation of *Bhagavati* — the Lady Restorer and Ordainer.

3. (*Computation of the edification and re-edification*)

As this temple was one of the first to be erected and has been restored with the greatest care, involving immense labour and has been built according to the rules of a most beautiful architecture and become the joy of all the countries of the Sabeans, and that the favours received through the Mother of God have made it from ancient times a place of exceptional celebrity, here is what remains to us to relate:

Nine centuries had rolled by since the glory and mercy of the Uncreated, the Divine Orient, the man God, Christ, descended on the earth and also that, after having laid down the weight of his mortality he entered upon the possession of his glory, and after his holy Apostle (St. Thomas = *Nadattigam Buddha*) arrived among us, we should say, according to the era of Emperor Vikrama,[9] 1116 years, the new era, which ought to be given here together with the one which marks the nine centuries.

But after this time he who carried upon his shoulders the cross, the conqueror of his enemies became our peace, one records 981 years.[10] It was during this time that, all darkness being dispelled, and the sovereign power of the Divine conqueror making art and virtue flourish, the Divine Orient (*Udayadithya*) was recognised as the master of all the sciences and the King of kings.

But in course of time the souls began to incline towards the earth and thus so great splendour of science and virtue disappeared. Heresies sprang up and men given to the use of the *Kanja*[11] having prevailed, the whole empire was filled with trouble. A period of 446 years has elapsed since the commencement[12] of these evils.

Then the good princes having disappeared there was one who was worthy of honour; this was Bava, one of my ancestors.

After this time which was the age of misery (*Kaliyugam*), when the love of war was the only virtue, the holy temple became deserted and in a short space it was only ruins without glory (*Apujjaya Taubam*).

[9] Vicrama (strength) Vikrama or Vikramaditya, King of Oudjdjayuit, after whom the Indian era takes its rise beginning 56 years B. C. in the month of March. It is therefore necessary to subtract 56 ¾ from our era in order to enter into this era, which is also called the era of *Samvat* (*Sambut*).

[10] A D. 1060.

[11] *Kanja* or *Kanya* is the opium and chamre which one chews and smokes in order to get inebriated.

[12] A.D 614.

4. (*Description of the Ceremony — Collation*)

The whole of the nobility wishing, together with Myself to wash away this blemish, and all the families having betaken themselves in a great public procession (*Pratchasta Stabaii*) to the holy asylum of *Bhagavati*, after mutual salutations and felicitations, — We, following an ancient custom of the clients of Our Lady of Jambu, began by refreshing ourselves with fresh-milk which the pious shepherds of the neighbourhood had offered to us.

5. (*Sermon*)

This collation being at an end, and the part of the temple that could be occupied filled up, Tansigaye[13] delivered a very pathetic [read: moving] exhortation, in which he conjointly extolled the nature of the Holy Eucharist (*Prasadam*) and the power of the Dispensatrix (*Atty*).

The sermon finished, the clergy (*saba adigāri*, read *sabhā adhikāri*) according to the ancient custom of the country went and remained standing in the western part of the temple. Then the Most Illustrious Sigyatu[14] the Grand Pontiff (*Aumama*[hā]-*guru*) began the sacred ceremony.

The whole assembly, following him attentively assisted at the sacrifice of Life with all the veneration due to it. And as the divine service was being done with unusual solemnity, a great number of Priests (*Tada*) forming three rows about and below the Pontiff, celebrated together with him filled with great fervour.

6. (*Offerings*)

Meanwhile, the Lord of the Place, prince of blood royal, bore with very great modesty, the offerings which he had collected from the people, and when he had placed them upon the sacred stone at the foot of the Crucifix, the bell-ringer (*Kala dasi atma*), whose duty it was to give various signals to the people, sounded the brazen instrument.

7. (*Canon of the Mass*)

Then the chief Celebrant having gathered the offerings in a single heap, and having presented the most holy chalice of the sacrifice (*Pari puja patram*) to be refilled, sang alone in supreme ecstasy. The time soon arrived when he who works wonders, incomprehensible in the heart of man, was to come down from heaven in order to rise from the oblations, being born once more in answer to our prayers.

And, the consecration finished (*Nittar Maittam*), he who is in the heaven of heavens, is there, offering himself with his real body and soul, with his sovereign and divine nature. But to appear before us is not sufficient for his love; wishing to make himself one with us, and becoming, through the giving of his flesh, our true shepherd and nourisher (*Ceva tadi*), the divine master, becoming bread gives

---

[13] This name indicates a Brahman Aryan.

[14] This is a Syrian name.

himself up. But through the effect of an order superior to that of nature, though divided and eaten, it preserves its integrity and incorruptibility.

8. (*Communion*)

Then the communicants, incapable of seeing anything — their eyes overflowing with tears — approached, and having received within themselves him, who is the strength of the saints, are made one with him.

The celebrant being unable to distribute sufficiently quickly the particle of Divine Fire to the disciples, twenty other priests joined him and the distribution was quickly done to those who bad been able to enter the holy place.

Soon afterwards, this first gathering left the temple, and those who, not being communicants, had remained outside, now entered to adore God; and a second service was begun and gone through for them. It was found that these last numbered exactly 4,160 people, and that those of the first service, who had gone out to give them room, were not less than 4,339. But no one could count the number of those to whom was granted the favour of hospitality, nor the good works of all sorts that were done.

Now that these things are over, may God, who is so intimately united to us, preserve us to the end that, delivered by him from every danger and every calamity, we may walk constantly during our whole life in the most perfect way.

9. (*Synchronism of Indian reigning kings*)

Lastly, since, according to custom, it is becoming to inscribe here the names of contemporary sovereigns it is necessary to mention:

1. Cheyaghesa, a man of evil renown who reigns at present under the name of Pari-Deva, at the same time that the queen Avanti Madu, worthy of all praise and happiness, the only heiress, and chief of the Sogdians, is still alive.
2. Martanda of Herat, a follower of Mahomed, a man of an incomparable audacity, who, in our ever increasing discords, occupies the sovereign power ; without being prevented in this by Mahata-Putra (the glorious son), who might do so, but who, having become Sasi-Putra (the weak and inconstant son) superintends, in exile, the works of the fields at Camaum.
3. Karthies Pri, who rules over Ninam (the Deccan).
4. Yegali, over Kandana (Malabar Coast).
5. Ramu Putra over Cadamma (Bengal).

10. (*Relic*)

May the account we have just written here under all these circumstances remain for ever sheltered from all doubt and incertitude.

But he who directs and conducts its execution, the most merciful heir and lord of the whole earth (*Panvini Jukta*), the head of the Priesthood (*Tadajjaja*)

(Our Most-Holy Father the Pope) Nicolas (Victor)[15] deigning to have a true hair of the master of *Debbi* (the Divine, reach us, enclosed in a metal capsule, and the Archbishop Zacharias having established the authenticity of this relic (*Jeva Palktam*) we were delighted, as it was impossible for us to possess anything better, more glorious, or more miraculous; we rejoice because this will surely be for our Church a means of victory and welfare since it proceeds from the Chief of Our Mother (the Church?).

May it, possessed of this treasure, increase our faith, dispel our fears and deliver us from sin; may it praised and celebrated throughout the whole world ever remain pure and sacred, as long as the Sun, the Moon, and their eclipses[16] shall preserve their mutual accord.

Mortal man that I am, uniting myself in spirit to the praises that the Earth, the Moon and the Sun render to God, I have given with joy these letters, I, the King of the Saces.

11. (*Slagam*) [*ślōkam*? = verse]

Do you wish to escape the violent action of the poison which has perverted the Javanas (of the West)? Do by no means take the roads that lead to their principal cities.[17]

Do you wish to confound the science of the Buddhists the children of perdition? Do what is right.

If any despise knowingly this writing made entirely at the command of Our Lord the King, let him learn that on account of his extreme malice, the plenitude of malediction is upon him.

Amen.

12. (*Names of the writer, his father's and the king's*)

I, Devandasaya-Putra, son of the able Sidasaya Putra, serving as a graving tool in the learned hand of the very excellent religious 'Prappirebade,' although good for nothing, have been able joyfully and without a mistake, to engrave these lines.

III. *Observations on the Inscription*

The Udayapur inscription is a rather extensive document like the third century B.C. rock inscriptions of Emperor Asoka, which were long edicts of imperial magisterium or Buddhist moral catechesis. The translation

---

[15] Read Victor instead of Nicolas. The Pope Victor II lived in 1057. *Jayam* means victory and all the Catholic Christians whose baptismal name is Victor are called Jaya Nadu or Jayapper.

[16] The Indians used Kidu (red) to indicate the eclipse of the Moon, and Raga (black) for that of the Sun. Kidu literally means a knot, but figuratively eclipse.

[17] The name of Javans or Javanas [Yavana] is applied to all the peoples of the North-west of India, the Persians, Arabs, Greeks, etc.

given above conveys an idea of the length of the Udayapur inscription. It is engraved on stone jambs of the principal porch of the temple facing east. Their measurements vary: most vertical stones measure 114 × 37 cm, while several horizontal pieces measure 79 × 37 cm. Others are smaller. The inscription fills the surface of the jambs on the right side and on the left side and extends to the doorway on the right. Most of the inscription is quite readable, but some portions have been worn out at the uncaring hands of visitors and devotees.

The Udyapur inscription is didactic, commemorative and celebrative in content and style. Since my several efforts to obtain a fresh English translation of this inscription by experts failed (as I shall explain at the end), I am relying on the translation given above, which is at the third remove: it is a translation that was made in 1915 by Mgr. A. M. Teixeira at Madras (no expert in Indian epigraphy nor in English) from a French version presented in Rome in 1899 by Baron Textor de Ravisi, which in its turn was made from the Latin translation made by Father Burthey, S.J. This is admittedly like a relay race! Already the Baron had recognized the limitations of his paper, which compared two different *translations,* the one of Father Burthey and that of Kamala-Kanta.

The Archaeological Survey of India has published the Udayapur inscription in its *Corpus Inscriptionum Indicarum*, to which reference will be made below in section 4 entitled Indian Scholars on the Udayapur Inscription. However, this publication does not provide the full text of the inscription, as we shall see, which is surprising or perhaps even mysterious. We have, however, first to situate our research historically.

III. 1. Historical Setting

Udayapur was a flourishing city, the capital of King Udayaditya of the Paramara dynasty who restored its fortunes in 1059. It would seem that it is this restoration that is referred to in high-flown language in the inscription where it says: "All darkness being dispelled, the sovereign power of the divine conqueror made art and virtue flourish. The Divine Orient (*Udayadithya*) was recognized as the master of all the sciences and the King of Kings."

Possibly there is also a word play on the name Udayadithya applying it to Christ as the Divine Orient. "His holy Apostle ... arrived among us." It is not clear what precisely is meant by "us." Does it mean that the holy Apostle arrived at Udayapur itself, or somewhere else in the Kingdom of Malwa, or rather somewhere in India in general? This last seems unlikely since in the eleventh century there was no unified India as we know today. And who is this unnamed Apostle, qualified as *Nadattigam Buddha* in the inscription? Is he Thomas or some other Apostle like Bartholomew, who also seems to have some credentials to be regarded as an

Apostle of India. On the basis of the translation currently at our disposal, however, nothing certain can be said in this matter. Baron Textor da Ravisi identified the Apostle as Thomas, seemingly by inference.

It is significant that there is nothing in the inscription to suggest any link to the ideology or the influence of the apocryphal *Acts of Thomas*, a point which should give thought to those writers who see the Indian tradition about St. Thomas the Apostle as wholly dependent on the *ATh*.

The Udayapur inscription must be set in the context of the presence of Christianity in north and central India, which was once more widespread than is generally assumed (see below III.8). Udayapur itself is not generally known to Christian historiography in India except in some rare cases. Not surprisingly it is unknown to most Western writers.

Our knowledge of the Udayapur temple is scant partly because Muslim conquerors in the fourteenth century laid their iconoclastic hands on it. The Muslims had entered central India already in the XI century. Mahamud of Ghasni and Mahammad Gori incorporated certain parts of central India into the Sultanate of Delhi. In the XIV century the Tughluqs conquered vast areas of India and reigned for a short period marked by violence, especially under the two Sultans, Ghiyas-ud-di Tughluq (1320-1325) and Muhammad bin Tughluq (1325-1351), the latter being particularly cruel and irreligious.[18] Malwah was under the Tughluqs from 1310 till the break-up of the sultanate of Delhi in 1398. Sultan Firuz Shah (1351-1388) swelled the ranks of Islam by exempting the converts from *jizya* (poll tax). Hinduism and Buddhism dwindled. The Christian minority, too, must have decreased and even become extinct in several places. The surviving Christians of Udayapur in the Malwa kingdom are said to have become Vaishnavite Hindus in the XIV century. And St. Mary's Church, Udayapur, passed into the hands of the Hindus, who have used it since then as a Hindu temple. Today there is no Christian presence (except for a medical officer from Kerala) in Udayapur, which is in the territory of the Syro-Malabar eparchy of Sagar (established in 1977; Catholic population 6,844 [in 2005]; total population 4,629,270).

The inscription dates itself according to the Vikrama era, called the era of Samvat, which began in March 56 B.C. In the year 1110 of the Vikrama era, that is, 1060 A.D, King Sangai-Vardaha rebuilt the church.[19] The inscription mentions "according to custom the names of contemporary sovereigns": namely "Cheyaghesa, a man of evil renown...; Martanda of Herat, a follower of Mahomed [Muhammad], a man of incomparable audacity...;" rulers over Ninam (the Deccan), "Yegali, who rules

[18] R. C. Majumdar, ed., *The History and Culture of the Indian People*, 11 vols. See vol. 6, *The Delhi Sultanate*, Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 3rd ed., 1980, pp. 52-80.

[19] But according to Krishna Deva, the temple was built by King Udayaditya and completed in 1080 (see below IV.1).

over Kandana" (Malabar coast), "Ramu Putra over Cadamma (Bengal). It will be for experts of Indian history of this period to check these references with the coordinates of the known Indian chronology.

Seen as an inscription on the porch of a building, which was rebuilt in the eleventh century to replace an earlier church that had lain in ruins for four centuries, the Udayapur inscription is a document of particular interest to the history of Christianity in India. Although it is not a contemporary historical witness, its reference to the arrival of an Apostle of Jesus Christ is not without some significance. As an the eleventh century document it may be inserted among the patristic texts on the Apostle Thomas, thus reinforcing their collective witness about the apostolate of St. Thomas in India independently of the *ATh*.

III. 2. Udayesvara Temple

According to the translation of the inscription made by Father Burthey, Udayesvara temple was built originally as a Christian church. A brief account of the history of the building is given in the inscription itself as follows.

> This temple was one of the first to be erected and has now been restored with the greatest care, involving immense labour... Nine centuries had rolled by since the glory and mercy of the *Uncreated*, the Divine Orient, the Man God, Christ, who descended on earth and, after having laid down the weight of his mortality he entered upon the possession of his glory. And after his holy apostle [St. Thomas], Nadattigham Buddha, arrived among us.... He who carried upon his shoulders the cross, the conqueror of his enemies, became our peace.... All darkness being dispelled, the sovereign power of the divine conqueror made art and virtue flourish. The Divine Orient (*Udayāditya*) was recognized as the master of all the sciences and the King of Kings." There followed an era of great splendour of science and virtue, which, however, vanished with the onset of *kaliyugam* (the era of evil and misery) marked by heresies, wars and consumption of opium (*kanja*). The holy temple was deserted and soon it fell into ruins. And now, to remove this blemish and to efface my own many sins, I have rebuilt this temple according to the wish of the nobles and dedicated it with the participation of the people.

The text of the inscription goes into first person here: "I have rebuilt this temple." King Sangai-Vardaha then delivers a sharp jibe at the Buddhists: "Do you wish to confound the science of the Buddhists, the children of perdition? Do what is right [dharma?]." Resurgent Hinduism prevailed over historical Buddhism, which had been made the state religion of India by Asoka without, however, imposing it with force. The inscription warns against the sophistry of the Yavanas (Ionians, name applied to the Greeks but also to the Persians and Arabs of North-west

India) and of the Buddhists. By the eleventh century it would seem to have become fashionable to despise Buddhism.

III. 3. The Inscription

According to Baron Textor de Ravisi, the inscription was copied in 1840 by Prinsep [Princeps] and was transcribed into modern Devanagari script by Captain Burke [Burt]. The Asiatic Society of Calcutta published it in its *Annals* (vol. IX, p. 545sq.) together with an English translation made by Kamala-Kanta (under the pseudonym Saranba Pruskad). Father Burthey made a Latin translation of the published text of the inscription. But he had not seen the temple, a fact which may not be irrelevant for the understanding and assessment of his translation. Baron Textor da Ravisi, too, rejected the translation of Kamala-Kanta as deviant as it read "Brahmin dogmas" into a Christian text. We can check it, for example, by comparing the two versions of the initial invocation.

The Udayapur inscription is written in the medieval Devanagari script. But the language itself is a mixture of Pali and Tamil, according to Father Burthey: "the inscription is more Tamil than Sanskrit, for it makes use of endings of verbs and of pronouns, which are Tamil."[20] If so, it is understandable that someone like Kamala-Kanta could have been put off in translating it and it would be preposterous to suspect him of being fraudulent, as does Baron Textor da Ravisi. But how are we to explain Tamil elements in the inscription, unless we are to suppose that the Christianity of Udayapur was influenced by South Indian Christianity to a substantial extent?

As regards the structure of the inscription even non-experts can make out that, although it is mostly prose, in part it consists of verses composed in various meters, of eight, nine or ten syllables but elsewhere also longer ones.

As regards the script itself, the different sentences are written without each word being separated by an intervening space, as is the modern usage. This makes it difficult for those who are not experts in epigraphy to read the Udayapur inscription. Since long compound words can be constructed in Sanskrit running over one or more lines, to the despair of debonair doctors but to the delight of pundits who parse out different meanings from the different possible combination of words, it is not surprising if the Udayapur inscription has been read and interpreted differently.

The inscription concludes with the name of the one who wrote it, namey, Devananandsaya-Putra, who served as an engraving tool in the

---

[20] "The Udaipur Tablet," *The Examiner*, p. 487.

hand of "Prappirebade," seemingly an epithet of King Sangai-Vardaha, who had undertaken to rebuild the ruined church.

III. 4. Initial Invocation

The inscription begins with an invocation. It has been transcribed in part as follows: *Sattiga! Schiigatse Aum nama! Aum Para Brahmatse nama!* According to Kamala-Kanta's translation this invocation is addressed first to Ganesha, and then to Siva, who is described elaborately as follows:

> May success accompany this salutation to Ganesha, the Virgin's son, the Sovereign Divinity!
>
> Hail! thee Consort of Parvati (Siva), the source of prosperity, who has in each cheek three ears, ten hands, two animals to ride on (the Bull and the Lion), who carries the half-Moon on his forehead, the Ganges on his head. His whole person is covered with ashes and surrounded by serpents; and he has blue neck and half of his body is embellished by Haimavati (his wife), who wears in her ankles gold bangles shining with jewels.[21]

Father Burthey's translation, however, is totally different. In English it would read as follows: "He is the only son of the Most Blessed Lady. May he be praised! Glory be to Him who is the son of the Most High!" While Kamala-Kanta sees the invocation as addressed in the first place to "Ganesha, the Virgin's son, the Sovereign Divinity," Burthey sees here [Jesus Christ] "the only son of the Most Blessed Lady ... the son of the Most High." Indeed, the two translations differ widely and are set in two different mental horizons. This led Baron Textor de Ravisi to infer that the Brahmin had bent the text to suit his Hindu mindset. But this is not a compelling conclusion.

III. 5. Liturgy

The inscription is a commemorative act on the occasion of the dedication of a new church under the title of the Blessed Virgin Mary by the Archbishop Zachariah. Two Holy Masses were celebrated one after the other for vast congregations of worshippers numbering 4339 and 4160. And the service of as many as twenty priests was needed for the distribution of the Holy Communion. But where did such a vast congregation of worshippers assemble? The Udayapur temple we see today, built according to the canons of Hindu temple architecture, can hardly contain more than fifty-sixty people. Traditional Hindu temples are not made for the

[21] "The Udaipur Tablet," *The Examiner*, Bombay, December 1915, pp. 487-488

liturgical worship of congregations but for individual *puja* or family devotion. But our text mentions equivalently the nave of the church/temple filled with people numbering 4,339 (see above II.8) to whom a sermon was preached (II.5). The present temple, as we saw above, is a lone survivor of a cluster of buildings, most of which were destroyed by the Tughluqs (see above III.1). North of the surviving *gopura*, there is a vast esplanade and ample space further on for large crowds to gather and for vast halls to assemble in. What kind of buildings stood there is a matter for anybody to guess today as long as no sketch of their shape and size is known to have survived.

For the solemn occasion of the dedication of the church Pope Nicholas II (1058-1061), "the head of the priesthood," sent a relic "enclosed in a metal capsule." The authenticity of this relic was established by Archbishop Zachariah, to the delight of all. "It was impossible for us to possess anything better, more glorious, or miraculous ... since it proceeds from the chief of Our Mother (*the Church*?)." This is a clear indication of the communion between the Church in India and the Apostolic See of Rome in the eleventh century. As such it runs counter to the preconceptions of some people about the Church in India in the pre-colonial period as if it were simply heretical tainted with the Nestorianism of the East Syriac Church.

The inscription speaks of the Holy Mass as a sacrifice, of two Masses celebrated in succession on the same altar, of the Holy Eucharistic communion as *prasāda*, of sharing milk before the Mass, which recalls the agape of the first Christian communities, etc. These are certainly details that concern the history and theology of liturgy. To be noted further is the mention of concelebration ("a great number of priests forming three rows about and below the Pontiff, celebrated together with him"), of the crucifix, bell-ringing, etc. But where could the concelebration have taken place? The interior of the temple is too narrow and confined to contain many priests, so that not only the congregation but even the concelebrating priests must have had to take their stand out in the open, unless, as we said before, a church with an ample nave was part of the temple structure. Besides, the inscription has "many liturgical words connected in some sense with the Syriac language," comments Baron Textor de Ravisi. This would seem to point to a link with the Syriac tradition, but not East Syriac (see above). Besides, the presence of OM (AUM), which occurs twice in the initial invocation, is highly significant for inculturation. Its overflowing overtones are indeed lost in Burthey's version, "May he be praised! ... Glory be to Him...", but its presence deserves special attention in the study of ancient Christian liturgy in India.

III. 6. Theology

Theological interest can focus on the mention of the favours received through the intercessory power of the Blessed Virgin Mary called "Mother of God," on the veneration of saints and of holy relics, on the mention of the release of souls from the state of purification after death (purgatory), etc. These points indicate rather a Catholic tradition, which may surprise certain savants who would see Christians in India prior to the arrival of the Portuguese as non-Catholic heretics, either Nestorian in faith, or Antiochian in allegiance, or pre-Protestant (*Urprotestantism*) in practice. Such judgments would need to be set aside as overhasty, prejudiced or untenable. As was observed by the editor of *The Catholic Register* in the introductory note, "the inscription ... reveals to us — and that is where its importance mainly lies — not only the orthodoxy of those Christians, but also many points of Catholic belief and practice." Indian Christianity was no monolith, in spite of the links between Malabar and the East Syriac Church and the traditional title "All-India" of the metropolitan. Not all the scattered Christian communities in India, even those looking to St. Thomas as their founding Apostle, were necessarily under the metropolitan. Just as Christianity in China during the VII-IX centuries was not only "Nestorian" or East Syrian,[22] so also Indian Christianity does not seem to have been exclusively East-Syrian. It may be noted further that in the Udayapur inscription the Christians are called *"Kritta"* (from Christ), not "Nasranies," as they came to be called in Malabar after the Muslim usage.

The primordial imagery in the inscription is that of the light dispelling darkness. This imagery is not only biblical but corresponds to the abiding aspiration of the Indian soul, expressed in the Upanishads, "*tamasō mā jyotir gamaya* (May I pass from darkness to light!)." The light is the uncreated Divine Orient, the Man God, [Jesus] Christ. The incarnation is expressed in the Indian category of *avatar* (descent). The paschal mystery of Christ's passage from the condition of the biblical flesh (*sarx*) to that of the spirit is expressed equivalently: "Christ laid down the weight of his mortality and entered upon the possession of his glory." His death was death on the cross, which "he had carried on his shoulders." His messenger's function is essentially to enlighten. And so he is presented in the Indian category of the Buddha, the Enlightened One. Seen thus, the inscription can be regarded as a striking example of theological inculturation.

---

[22] LinYing, "Fulin Monks: Did Some Christians Other Than Nestorians Enter China During the Tang Period?," POC 57 (2007) 24-42. Not only the Nestorian monks but also the Melkite monks evangelized China.

III. 7. Ecclesiology

The inscription states that it was made at the dedication of a new church, which was built "to the great joy of the Sabeans." In particular its "most beautiful architecture ... has become the joy of all the countries of the Sabeans." Who are these "Sabeans"? The word "Sabean" or "Sabaean" has the dictionary meaning "pertaining to Saba" or "inhabitant of Saba," an ancient kingdom in south-western Arabia, today Yemen. Obviously this meaning does not suit the context. In the history of religions, the Sabeans can mean various religious groups, of which two are worth considering.

First, the Sabeans (*Sābi'ūn*) are mentioned in the Qur'an, along with the Jews, Christians and Zoroastrians, as "people of the Book," that is, people who have holy scriptures (those favoured by the one true God with a revelation) and hence are to be dealt with differently from the idolaters or polytheists.

Second, the Mandaeans, a Semitic people of central Iraq, Gnostic in ideology but regarded by Islam as a Christian sect. "They are famous as excellent workers of artistic objects in silver and are usually called *Subbah*."[23]

The first meaning can be excluded in the context. As to the second meaning, we may well suppose that Sabean artists were employed in the construction of the building at Udayapur, which indeed is an artistic achievement. However, there is a difficulty. A new building would not become "the joy of all the countries" of the artists till visitors from those countries had time to come and admire it, not already at the completion of the work. The right interpretation, therefore, may have to be sought elsewhere. Perhaps the word translated as "Sabeans" is related to *sabhā* (Sanskrit, "assembly", "Church"). This hypothesis gets further boost from the fact that "*Saba adigāri*" (= *Sabhā adhikāri*) is used to refer to the clergy (see above, paragraph 5). Thus the meaning would be that everywhere in the Church there was rejoicing; all the Christian faithful were glad. In another hypothesis one could link the word to *sābē* (Syriac, "elders" or "seniors" or "old people"); if so, the meaning would be that satisfaction was expressed in the whole kingdom of Malwa by the *yōgam*, the church administration body being composed of seniors or prominent people in the various localities.

The above mentioned use of the term *Sabhā adhikāri* with reference to the clerics invites some reflection. The word implies that the clerics had authority (*adhikāram*) in the Church. The Mass was celebrated by the Pontiff and the priests concelebrated with him while the people par-

---

[23] "Sabii," art. *Enciclopedia Italiana*, XXX, Rome, 1936, p. 380.

ticipated. This is real communion of the people of God, but it does not evidently indicate a democratic levelling down, which certain romantics would see in ancient Indian Christianity; for they cannot find any real distinction between the clergy and the laity, if not that of servant and master, the clergy being the servant and the laity the master, thus making hierarchology stand on its head.

III. 8. Architecture and Art

From the standpoint of architecture, the Udayapur temple is "the finest temple of the Paramara style," according to Krishna Deva (see below IV. 1). Specially noteworthy is the motif of what seems to be the rising sun flanked by two identical crosses engraved on a stone slab, which may have occupied a prominent place once but today forms part of the debris. This rising sun seems to represent the "Divine Orient" (*udayāditya*: *udaya* = rising; *āditya* = the sun) mentioned in the inscription. According to Krishna Deva, the king who reigned in the Malwa kingdom between 1070 and 1086 was called Udayaditya, "after whom both the temple and the site [place] are known." He had succeeded King Bhoja (1010-1065), the best known ruler of the Paramāra dynasty. Names of persons and places compounded with "udaya" are very common in India with its mystique of the rising sun. As regards the two crosses, one may even argue that, like the cross on the coins of Ujjain, they are not Christian crosses at all but merely pre-Christian Indian ornamental motifs (see illustration 5). In any case, they are quite different in form and style from the so-called St. Thomas cross found in Mylapore and in certain places in Malabar. If they are indeed Christian crosses, they argue for the pluralism of Indian Christianity in the first millennium.

The dedication of the Church was under the title of Mary Mother of God. If an image of Mary is kept in a Catholic church dedicated to her, it could be expected to be placed in a rather prominent place. No such image is to be found today in the Udayapur temple. This, however, need not mean that there was none formerly: it may have been destroyed by the Tughluqs. The crucifix mentioned in the inscription is no more there either. The temple is adorned with many statues of female figures, but several of them have their bosoms mutilated bearing doleful witness to the iconoclastic paroxysm of the Tughluqs.

Among the female figures there is one which is remarkable for an important detail. It represents a mother holding her child in her left hand, while her right hand is held high with the palm seemingly showing *abhaya mudra*. Unfortunately the upper part of the child's body has been completely destroyed while the mother has suffered less damage (see illustration 6). But this statue is placed in a row of many statues, outside the temple, on the left flank of the *sikhara* (the seven storey tower or

spire above the sanctuary) at about four meters above the ground. Some think that these two figures represent the child Jesus in the arms of his mother Mary, that is, the Mother of God mentioned in the inscription.[24] Indeed, Shiva Kant Dwivedi has written about "Syncretic Images from Udayesvara Temple at Udaipur."[25] And two Christian scholars of Sanskrit literature and art, whom I consulted, agree: on being shown the above-mentioned photo of mother and child they remarked that traditional Indian art, although very rich and profuse in representing female figures, does not display the motif of a mother holding a child in her hands. For some this argument is conclusive that the Udayesvara mother and child represent Mary and Jesus. Not all will perhaps be convinced. At any rate this is surely a clue worth pursuing further.

III. 9. Christian Communities in Medieval India

Some may wonder whether there were Christians at all in central India in the medieval period. Actually there were then more Christian communities spread over the subcontinent than is generally known.[26] The French Dominican missionary Jordan Catalani of Severac in 1321 noted several small communities of nominal Christians scattered around Broach, in Thana and Sopara, "where the Apostle St Thomas had preached." Jordan visited some of these communities. They claimed to have been originally evangelized by "St. Thomas the Great."[27] It would seem that these scattered Christian communities gradually dwindled and disappeared, one of the causes being lack of proper pastoral care. Unfortunately we do not have more specific information about early or medieval Christianity in central India. The Udayapur inscription may seem to make good this lacuna to some extent.

---

[24] Abraham Kunnatholy, in his *St. Thomas' Christians in Madhya Pradesh*, Bangalore. Asian Trading Corporation, 2007, p. 75. In this doctoral work the author states misleadingly that the statue is in "the *sacrosanctum* of the present temple." He also says that the inscription is "on one side of the main entrance" (p. 74), whereas it is on both sides. He finds that it is too long to be "the inscription spoken of by the Baron"; that "it was from Latin that Fr Burthy [sic] had translated the text" (p. 77); that "the temple is facing west" (p. 75). Krishna Deva writes that the temple faces east (see below IV.1).

[25] See Dwivedi's study in R. K. Sharma and R. C. Agarwal, eds., *Krhna Smiti Studies in Indian Art and Architecture*, Delhi, 1995.

[26] Abraham Mattam, *The Indian Church of St. Thomas Christians and Her Missionary Enterprises Before the Sixteenth Century*, Kottayam, OIRSI, 1985, pp. 27-28. Thomas Nangachiveetil, *Asiayile Marthoma Sabhakal*, (Malayalam), 2 vols., Trivandrum: Jayamatha Publications, 1982, 1985.

[27] Jordanus, *Mirabilia Descripta: Wonders of the East*, H. Yule, trans., London, 1963, p. 31; A. M. Mundadan, *History of Christianity in India*, I. Bangalore: Theological Publications in India, 1984, pp. 130-140.

Finally, it may be observed that, apart from occasional references like a brief summary found in Bernard Thomma and a partial English translation of the Udayapur inscription in A.D. Mattam,[28] it does not seem to have attracted the attention of Indian writers who have written on the origin or history of Christianity in India. Hence not surprisingly it has escaped the notice of most Western writers as well. Among those who wrote recently on the question of St. Thomas the Apostle in India, as we saw in the introduction, only two refer to the Udayapur inscription.[29]

IV. *Indian Scholars and the Udayapur Inscription*

The translation and interpretation of the Udayapur inscription as presented above represent a Christian perspective adopted chiefly by Western scholars, which is rather unknown in India, except for a small number of Christians. Moreover, there seems to be an air of mystery about it judging by some recent publications by Hindu writers in India. We cite below two outstanding scholars.

IV. 1. Krishna Deva

In his two-volume work entitled *Temples of India* Dr. Krishna Deva, former director of the Archaeological Survey of India, describes nearly 300 temples of archaeological interest. Among them is Udayesvara Temple.[30] Krishna Deva gives a general description of the temple at Udayapur (which he spells as Udaypur) with several minute details; but surprisingly he does not mention the inscription at all. We cite below his first and last paragraphs of his account, sparing the reader the central portion, which is full of minutiae.

> The Udayesvara temple at Udaypur (Distt. Vidisha) is the finest temple of the Paramara style built by king Udayaditya (A.D. 1070-1086) after whom both the temple and the site are known. Completed in A.D. 1080, the temple is sur-

---

[28] Bernard of St. Thomas, *Mār-Thoma-Kristiānikal*, 2 vols., Mannanam, 1916, 1921; see I, pp. xxiii–xxvi; Abraham Mattam, *The Indian Church of St. Thomas Christians and Her Missionary Enterprises Before the Sixteenth Century*, Kottayam, OIRSI, 1985, pp. 27-28; idem, *The Forgotten East*, Satna: Ephrem's Publications, 2001, pp. 74-77.

[29] S. Mimouni, "Thomas (apôtre)," *Dictionnaire de Spiritualité*, XV, Paris, 1991, cols. 708-718: "L'apostolat de Thomas dans l'Inde serait mentionné dans une inscription d'Oodeypure, près Sagus, dans l'Inde orientale," citing *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 8 Janiver 1900, p. 7; "Tomás (Santo) ó Dídimo," *Enciclopedia Universal Ilustrada*, vol. LXII, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, pp. 571-572, at 572. Also in vol. 29, Madrid: Espasa-Calpe, 2002, p. 12872.

[30] Krishna Deva, *Temples of India*, 2 vols., New Delhi: Aryan Books International, 1995, reprint 1996, I, pp. 181-183.

rounded by eight subsidiary shrines, now ruined, and stands on a moulded platform terrace approached by a stairway flanked by colossal Saiva door-guardians. The temple faces east and comprises of a *saptaratha* sanctum of a stellate-cum-circular plan, a *kapili*, and a *mandapa* communicating with three single-bay porches (Fig. 73; Pl. 223), preceded by a low flat-roofed *sabhamandapa* in the same axis. While the sanctum has a seven-storeyed *sikhara* of the Bhumija class with spines carved with *gavaksha*-arches at the four cardinals and five vertical and seven horizontal rows of distinctive *sikharikas* (based on pilasters) in each quadrant, the *mandapa* has a *samvarana* (bell-roof) of an individual variety.

The sanctum is entered through a doorway replicating the design of those of the porch and enshrines a Siva-linga. It has a ceiling composed of two intersecting squares adorned by lotus soffit and kirttimukkas.

Krishna Deva is obviously concerned with a detailed description of the existing temple architecture using the proper technical terms. Thus he speaks of *sikhara*, which is called popularly *gopura*. From his detailed description it is evident that it is the account of an eyewitness. Nevertheless, he does not mention the inscription at all, which certainly could not have escaped his attention as he entered the *mandapa* through the east porch, both of which he mentions. This silence is all the more intriguing since he cannot but be familiar with the following publication, which also deals with the inscription.

IV. 2. Trivedi

The scholarly Indian archaeological publication *Corpus Inscriptionum Indicarum* has a short article on the Udayapur temple inscription by Harihar Vitthal Trivedi. This article presents also a plate illustrating six lines of the inscription,[31] seemingly implying that they comprise the entire text of the inscription. Trivedi did not visit the temple to see the inscription for himself, but, as he says, upon his request a copy was sent to him "by the Superintending Archaeologist of the Central Circle of the Archaeological Survey of India." Trivedi describes the inscription in great detail giving also some useful bibliographical references.

In the following extract I have inserted these references in the footnotes in continuous numeration. The *italics* and the **bold** letters belong to the original. I have divided the extract into shorter paragraphs and numbered them consecutively for the sake of easier reference later on. I

---

[31] Harihar Vitthal Trivedi, ed., *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. 7: *Inscriptions of the Paramaras, Chandellas, Kachchapaghatas and Two Minor Dynasties*. Delhi: Publications of Archaeological Survey of India, 3 Parts (Part 1, 1991; Part 2, 1978; Part 3, 1989), see Part 2, pp. 65-67.

shall indicate a few omissions with three dots (...) and my own additions within square brackets [ ].

1. This inscription is incised on a hard, fine-grained red sand-stone, imbedded inside the east entrance of the great temple known as of Nīlakanṭhēśvara, at Udaipur,[32] a hamlet in the Bāsōdā *parganā* of the Vidishā (Bhilsā) District of Madhya Pradesh.

2. The record has often been noticed, first by General Cunningham in his *Archaeological Survey of India Reports*, Vol. IX (1874-77), p. 109, then by Kielhorn in the *Indian Antiquary*, Vol. XX (1981), p. 83, and subsequently by D. R. Bhandarkar,[33] M. B. Garde[34] and some other scholars.[35]

3. It is edited here for the first time from the original and an impression prepared and supplied to me, at my request, by the Superintending Archaeologist of the Central Circle of the Archaeological Survey of India.

4. The writing which is fairly well preserved covers a space 46 cms. broad by 27.95 cms. high. It consists of six lines. The size of the letters is about 4 cms. The **characters** are of the Nāgarī alphabet; they are well formed and carefully cut....

5. The **language** is Sanskrit; and except a verse in the beginning, which is not numbered, the whole record is in prose. The **orthography** shows the usual peculiarities such as the occasional use of the dental sibilant for the palatal as in *sirasi*, 1. 3, the doubling of the a consonant after r, as in *sarvva-*, 1. 2; this doubling is also to be found in a solitary instance in *-chchhatra-*, 1. 1.

6. The inscription refers itself to the reign of a king of the name of **Udayāditya**. The **object** of it is to record the hoisting of flag on the temple. The inscription is **dated** in 1. 5, only in figures, in the (Vikrama) year **1137**, the **seventh** *tithi* of the bright half of Vaiśākha on the transition of the Sun on a *rāśi* which is not named. The year corresponds to **1080** A. C....

7. After the customary word *svasti*, the inscription expresses blessings in favour of the king Udayāditya for bringing the earth (his kingdom) under one sovereignty and mentions a union or transition of the Sun (*samkrānti*). [line 3 end]...

8. Lines 3-4 of the inscription inform us that the verse (which begins the record) was composed by *Paṇḍita* Mahīpāla, who was the son of *Paṇḍita* Śṛingavāsa. Then we have the date [in line 5].

---

[32] For the history of Udaipur and the archaeological remains found at the place, see Cunningham's *A.S.I.R.*, Vol. VII, p 81; ibid., Vol. X, p. 65; *A.S.I.R.*, W.C., 1913-14, p. 64; *A.S.I.R.*, 1913-14, p. 133; *ibid.*, 1914-15, p. 165, and *ibid.*, 1925-26, p. 188.

[33] *P.R.A.S*, *W.C.*, 1913-14, p 22.

[34] A.R.A.D.G.S., V.S., 1974, No. 105. The report is unpublished and the reference here is to H. N. Dvivdi's *Gwālior Rājya-kē Abhilēkha* (Hindi), No. 51.

[35] For example, in H.P.D , p. 135.

IV. 3. Some Critical Observations

A few critical observations seem to be in order here. The numbers given in brackets below correspond to the numbers assigned to the citations above.

1. Trivedi spells the name of the place as Udaipur, whereas Krishna Deva uses the spelling Udaypur. What is found on standard maps is Udayapur. Although all these are legitimate variations in spelling the same name in English, it would seem that in general modern practice, as evidenced by maps, "Udayapur" is standard.

2. According to Trivedi, the "first" published reference to the Udayapur inscription is "General Cunningham in his *Archaeological Survey of India Reports*, vol. IX (1874-77), p. 109." This overlooks the text of the inscription published earlier by the Asiatic Society of Calcutta in its *Annals*, vol. IX, p. 545ss together with an English translation by Kamala-Kanta under the pen name Saranba Pruskad (see above I. 1).

3. In the light of what has been said above (2) the claim made here that the inscription "is edited here for the first time from the original" cannot be sustained.

4. The description of the inscription that "the writing covers a space 46 cms. broad by 27.95 cms. high. It consists of six lines" shows clearly that Trivedi did not have at hand the full text of the inscription but only a minimal part, having missed out on the far greater part (see illustration 4).

5. It may be noted that the first line of the inscription reproduced in the illustration ends with *Udayāditya nrpatiḥ* ("King Udayaditya").

6. Whereas the reproduction of the original text of an inscription is normally followed by its transcription in modern Devanagari script, as may be seen in the case of other inscriptions reproduced in the same volume of the *Corpus*, no such transcription is given in the present case. This omission will be regretted by those who are not experts in epigraphy.

7. Regrettably, no English translation accompanies the text of the inscription, following what seems to be a policy of the *Corpus*, a policy which makes this great work inaccessible to all but a privileged group of epigraphists.

But what is most surprising and intriguing is that not even one tenth of the inscription on the east porch of the Temple at Udayapur has been reproduced or accounted for in the *Corpus Inscriptionum Indicarum*. This means that more than ninety percent does not figure in Trivedi's edition.[36]

---

[36] See plate 2, which includes the six lines (see centre) reproduced in the *Corpus Inscriptionum*.

It is difficult to believe that the Archaeological Survey of India is ignorant of the fact that the Udayapur inscription is very much longer. The first question then that springs to mind is: Is someone trying to hide something? If so, what? Krishna Deva, former director of the Archaeological Survey of India, who visited the temple and could not but have seen the inscription as he entered the mandapa through the east porch, is silent about it. Again it is difficult to believe that such an outstanding scholar as Trivedi, although he did not visit Udayapur, missed out on the essential bibliography on the inscription, which includes the publication of its text with an English translation by "Saranba Pruskad" (= Kamala Kanta) in the *Annals* of the Asiatic Society of Calcutta. Why employ a pseudonym in a scientific journal unless someone has something to hide? Hide what? Contrived silence? Pretence of ignorance? These are questions that arise spontaneously and cannot be set aside especially after one has seen the translation of the Udayapur inscription by Burthey and its manifold implications from a Christian perspective (see above III.1-8).

V. *Final Observations*

Wishing to unravel the mystery surrounding the Udayapur inscription, I visited Udayapur on 3 July 2007 with a group of friends. Udayapur is about 170 kms north-east of Bhopal by road in Madhya Pradesh, passing through Vidisha and Basoda, which are linked more directly also by the railway. We took several photos of the temple and of the inscription (see below). The guardian priest, Vijaysharma Pujari, acted as our guide and told us the story of the temple. It was built by King Udayaditya (1059-1086), he said, and was in building for twenty-one years. In 1080 it was dedicated to Siva and Parvati. The temple has also representations of other deities of fire and of rain. It suffered widespread destruction under the Tughluqs, and he pointed to the mutilated statues standing on the temple *gopura* and the heaps of debris of architecture and sculpture lying about.[37] Three other *gopuras* were destroyed completely. Only one *gopura* is still standing today. It, too, suffered much damage as the number of mutilated statutes testify. The temple was partially repaired in 1929, but was repaired more systematically by the Maharaja Sivaji Rao Alijah Bahadur of Gwalior in 1969 with the help of the Gwalior Archae-

[37] Sultan Firuz Shah Tughluq (1351-1388) noted down in his diary: "I destroyed their idol temples and instead thereof raised mosques." Cited in *The Oxford History of India*, 4th ed., Oxford University Press: Delhi/London, 1958, p. 259. Much Hindu art was destroyed or mutilated because "The Muslims of the fourteenth century ... were convinced that the tolerance of idolatry was a sin" (p. 260).

ological Department. Asked about the inscription on the jambs, the pujari confessed his incompetence in Sanskrit. But he said that there were books about the temple. He mentioned three authors (Elky Jinnag, Dr. Bridi, Archaeologist Nagarche), but their books were not there for sale.

We could see for ourselves that the inscription has suffered in part at the hands of visitors who touch or feel it or graze the jambs of the porch as they pass by or hold on to them for support. The inscription needs protection behind glass panels so as to prevent its being worn out in course of time by the uncaring hands of pilgrims and tourists.

With the full text of the inscription on a CD in hand, but unable to decipher it with my limited knowledge of Sanskrit, I approached three Sanskrit scholars one after the other to have the text read, copied and translated. I failed. Their excuse was lack of expertise in medieval Sanskrit or ancient inscriptions. One of them wrote to me a courteous letter as follows.

> I went through the photographs of the Sanskrit writings on the wall of Udayesvara Temple. I could not decipher much, firstly because it is not very clear, secondly because it is written continuously without breaks. The only way is perhaps to transcribe each letter, and then try to construct words and sentences and make sense out of it. It needs a lot of time, which I do not have now.

I then referred the matter to the Institute of Epigraphy, Trivandrum, sending a copy of my CD. I got the reply that, since it is an ancient inscription in central India, someone acquainted with the historical background of the area should be approached. I knew of no such person personally. So I decided that it would be more practical to publish the whole story, so that it might perhaps come to the attention of some interested and competent scholar with some expertise in Indian inscriptions.

Conclusion

Although no definite conclusions can be drawn from the Udayapur inscription as things stand today, the currently available evidence as interpreted provisionally by one Western orientalist points to a flourishing Catholic Christianity in central India in the eleventh century. It speaks also of the arrival of an Apostle of Jesus Christ called *Nadattigam Buddha*. Nothing suggests its dependence on the apocryphal *ATh*. In the theology and in the ecclesiastical relations of the concerned local Church, it was independent of the East Syriac Church, although it implies a Syriac Christianity that was in communion with the Roman See. Those who would write the history of Christianity in India beginning with the

arrival of the Portuguese so as to start "in the full light of history" may be emboldened to shed their excessive caution. And those who credit the Portuguese to have first introduced Catholic Christianity in India may have to bestow that honour somewhere else. Likewise, those who see the Pre-Portuguese Indian Christianity as Protestant in content but brought into the Roman fold highhandedly at the Synod of Diamper, could be induced to rethink that view.

In short, we are in possession of a document that promises to be of particular interest as it is laden with consequences from several standpoints including the question of the evangelization of India by the Apostle Thomas. But all this depends on a proviso, that the Udayapur inscription in its entirety is correctly translated and interpreted. In the meanwhile, the silence of Krishna Deva about this inscription and the absence of more than ninety percent of its text from Trivedi's edition in the *Corpus Inscriptionym Indicarum* of the Archaeological Society of India raise intriguing questions, which await a satisfactory answer. The present study cannot supply it, but it calls for a follow-up article featuring the full text of the Udayapur inscription followed by its transcription, translation (with annotations) and interpretation.[38]

Pontifical Oriental Institute George Nedungatt, S.J.

SUMMARY

An ancient Sanskrit inscription in what is now a Hindu temple in central India has been interpreted both in a Hindu sense and horizon by a Brahmin scholar Kamala-Kanta and in a Christian sense and horizon by a French Jesuit missionary Benoît Burthey of the Madura Mission († 1895). According to the latter, the long inscription is the record of a Christian church built in 1060 and dedicated to Mary, "the Mother of God." It recalls the salvation of humanity accomplished by the incarnate Son of God, "the Divine Orient," who sent his apostle to India and dispelled all darkness. For the dedication, the Holy Mass was concelebrated by a great number of priests, twenty of whom distributed Holy Communion to a vast assembly. The pope, "the Supreme Pontiff," had sent a relic, the authenticity of which was ascertained by Archbishop Zacharias. All this speaks of a flourishing Catholic (*not* Nestorian!) Christianity. However, this inscription is ignored by leading Hindu scholars and only a small fraction of it is published by the Archaeological Survey of India in its *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. VII (1978). This is intriguing and adds to the interest of this (temple ?) inscription, which needs to be first published in full, transcribed, translated and then interpreted.

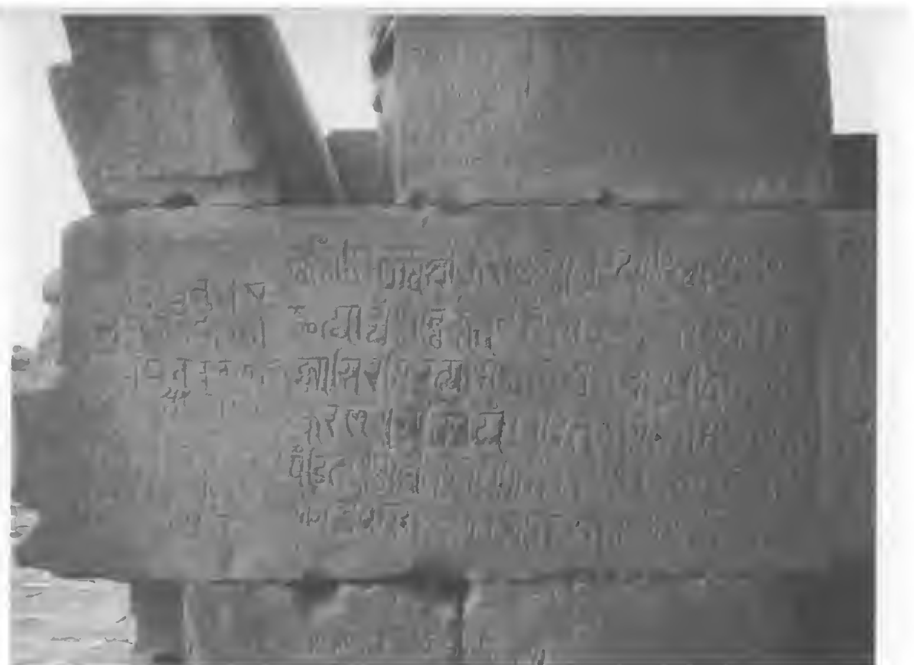
[38] *Editor's note*. OCP welcomes such a follow-up study as specified above by the author of this article.



1. Udayapur Temple: gopura and south porch.



2. The inscription as reproduced in *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. VII.



3. The same inscription surrounded by further text.



4. Continuation of the text of the inscription.



5. Rising Sun between two "crosses" (?).



6. Mother and Child called by some Udayapur Madonna.

Michel Stavrou

Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones

Nicéphore Blemmydès est d'ordinaire connu comme l'une des grandes figures intellectuelles du 13e siècle byzantin, au sein de l'Empire de Nicée où s'organisa la principale base de repli de l'hellénisme chrétien durant les 57 années d'occupation latine de Constantinople. On sait que ce grand esprit s'intéressa autant aux sciences qu'aux grandes questions de son temps: à la fois médecin, poète, philosophe, théologien, didascale, géographe, astronome, il a été l'un des premiers artisans de la pré-Renaissance.

En tant que théologien, on connaît le rôle déterminant de ce moine dans les deux dialogues qui eurent lieu en 1234 et 1250 avec les Latins sur la question classique de la procession du Saint-Esprit[1]. Il fut également le rédacteur de deux longues lettres au contenu pneumatologique adressées à l'évêque Jacques de Bulgarie[2] et à l'empereur Théodore II Lascaris[3]. Cependant, le rôle déterminant que joua sa doctrine pneumatologique à Byzance aux temps des débats qui suivirent le concile d'union de Lyon II (1274) n'a pas été suffisamment mis en lumière. C'est l'objet de la présente communication[4].

---

[1] Pour une approche biographique de Blemmydès, v. son autobiographie: J. A. Munitiz, *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior*, CCSG 13, Turnhout et Louvain, 1984 [= *Autobiographie*]; trad. anglaise: J. A. Munitiz, *A partial Account*, SSL 48, Louvain, 1988

[2] Cf. *PG* 142, 533-565; édition critique et trad. française dans M. Stavrou, «Le Premier traité sur la procession du Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès», *OCP*, 67, 2001, p. 39-141.

[3] Cf. *PG* 142, 565-584; édition critique et trad. française à paraître en 2007 dans la coll. *Sources Chrétiennes*.

[4] Cette étude a été présentée de façon abrégée au 21e Congrès international d'Études byzantines de Londres (21-26 août 2006), à l'Atelier VI.3: «Théologie, textes et orthodoxie». Elle découle d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris – Sorbonne en décembre 2004: cf. M. Stavrou, *La doctrine trinitaire de Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269)* [thèse dactylographiée], Paris, 2004 [= Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*] et résumé in «Chronique», *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*, 209, 1er trim. 2005, p. 73-76. Une édition

I. *La doctrine pneumatologique de Nicéphore Blemmydès*

Pour comprendre l'impact de l'œuvre théologique de Blemmydès à la fin du 13e siècle, il est nécessaire de rappeler tout d'abord dans ses grandes lignes sa contribution originale à la pneumatologie byzantine[5].

1. Le repos de l'Esprit sur le Fils

C'est dans le contexte d'une théologie scolaire et répétitive après le temps du patriarche Photius que Blemmydès a tenté d'approfondir le sens patristique de la procession de l'Esprit «par le Fils». Il semble que cette redécouverte ait été liée, chez lui, à l'approfondissement du thème biblique du repos de l'Esprit sur le Fils.

Dans son premier recueil de syllogismes, le moine théologien introduit l'idée que le Fils possède l'Esprit saint d'auprès du Père, et que l'Esprit «possède l'existence d'auprès du Père et demeure dans le Fils»[6]. Il note que la procession du saint Esprit est «l'existence de l'Esprit d'auprès du Père seul en vue du Fils (πρὸς τὸν Υἱόν)»[7]. De même dans son court traité inédit *De theologia*, il explique que «le Fils possède [l'Esprit] en lui-même attaché au Père [comme à] sa cause, puisque c'est dans le Fils qu'il repose et demeure, comme l'enseignent les saints».[8]

Ce thème du repos de l'Esprit revient ainsi dans la triadologie byzantine après avoir été restreint, chez le patriarche saint Photius, au seul contexte christologique[9]. Pour Nicéphore, la procession de l'Esprit saint à partir du Père, parce qu'elle est considérée comme s'effectuant πρὸς τὸν Υἱόν, n'est plus contemplée comme un processus éternel dont le Fils se-

---

critique et traduction annotée du corpus des textes théologiques de cet auteur paraîtra en deux tomes aux *Sources Chrétiennes*. Voir tome I, *SC* 517, Paris 2007.

5 Pour un résumé de la doctrine pneumatologique de Blemmydès, voir M. Stavrou, «"L'Esprit Saint procède du Père par le Fils". L'actualité de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès», *FrZPhTh*, 52, 2005, p. 115-144, et *SC* 517, p. 93-121.

6 Nicéphore Blemmydès, *Syllogismes hypothétiques*, 7, 6-7 (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 110). Comme on le verra plus loin, il est probable qu'à propos de ce thème du repos de l'Esprit dans le Fils, Nicéphore s'inspire de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie systématisée par Jean Damascène.

7 Nicéphore Blemmydès, *Syllogismes hypothétiques*, 7, 8-9 (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 110).

8 Nicéphore Blemmydès, *De theologia*, 10, 38-41, p. 270:

«[...] ὡς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
τοῦ Πατρὸς μὲν τῆς αἰτίας ἐξημμένον, ἔχοντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν ἑαυτῷ — ἐπειδὴ ἐν τῷ Υἱῷ ἀναπαύεται καὶ μένει, καθὼς διδάσκουσιν οἱ ἅγιοι»

9 Voir Photius, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 85 (*PG* 102, 372A-B) à propos du baptême du Christ; et *ibid.*, 93 (*PG* 102, 388B).

rait absent. Certes, le Fils ne s'inscrit pas dans la causalité de la procession de l'Esprit — ce qui justifie, pour Blemmydès, le monopatrisme photien —, mais le Fils est reconnu comme engagé dans une relation éternelle spécifique avec l'Esprit saint, puisqu'il est celui en vue de qui procède l'Esprit. On ne peut donc concevoir sans lui la procession de l'Esprit.

2. La procession de l'Esprit par le Fils (le *Per Filium*)

Durant la deuxième période de son œuvre, qui commence vers 1255[10], Nicéphore Blemmydès demeure fidèle à la doctrine photienne du monopatrisme; cependant, son approche se trouve renouvelée par sa découverte de la doctrine patristique du *Per Filium*.

L'idée selon laquelle l'Esprit saint procède ou encore existe par (διά) le Fils se trouve attestée chez de nombreux Pères et auteurs byzantins dont la doctrine était par ailleurs reçue comme irréprochable. Nicéphore mentionne plusieurs *testimonia* dans ses deux lettres consacrées à ce sujet: de Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. De plus, il souligne que cette expression employée par certains, n'a été déclarée fausse ou illégitime par aucun Père ni aucun synode[11]. Le patronage de Pères éminents et même celui, indirect, du concile œcuménique de Nicée II (787)[12] légitiment, pour Nicéphore, la reconnaissance de cette doctrine.

Comme l'explique Nicéphore, l'Esprit est envoyé par le Christ au terme de son ministère terrestre; il glorifie le Fils et tient de lui les biens qu'il possède (*Jn* 16,14): en tant qu'il est son révélateur, il est l'«image du Fils», comme le disent plusieurs Pères[13]. De même que le Fils montre le Père, l'Esprit montre le Fils, mais, demeurant caché au plan personnel, il

---

[10] C'est la date supposée de la *Lettre pneumatologique à Théodore II* (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 212-217), le plus ancien écrit connu de Blemmydès qui présente sa doctrine du *Per Filium*.

[11] Voir *Lettre pneumat. à Théodore II*, 4 (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 237; *PG* 142, 569A-B).

[12] Voir Nicéphore Blemmydès, *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 26 (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 200-201; *PG* 142, 561C-564C)

[13] Voir notamment Grégoire le Thaumaturge: «Un seul Esprit saint [...] image parfaite du Fils parfait (Καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον [...] εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία)» (*Expositio fidei* (*PG* 10, 985A); Athan. d'Alex., *Lettres à Sérapion*, I, 24 (*PG* 26, 588B); Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 13 (éd. B. Kotter, *PTS 22*, Berlin, 1981, p. 40, l. 75; *PG* 94, 856). Nicéphore Blemmydès cite cette appellation de l'Esprit pour étayer le *Per Filium* dans la *Lettre pneumat. à Théodore*, mais il l'explicite aussi dans le compte rendu du dialogue de 1250, pour en réfuter l'interprétation filioquiste des Latins (*Autobiographie*, II, 56-57, p. 70-71). Les deux approches sont complémentaires.

se révèle seulement comme Lumière divine: la particularité de son mode d'existence est de montrer le Fils sans se montrer lui-même[14].

3. Signification du *Per Filium* dans la vision de Blemmydès

La signification que Blemmydès accorde au *Per Filium* chez les Pères grecs apparaît dans sa *Lettre à Jacques de Bulgarie*, où il fait l'exégèse d'un passage important de la *1re Lettre à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie. Celui-ci y établit que l'Esprit procède du Père parce qu'il resplendit d'auprès du Verbe et que ce dernier est lui-même issu du Père. Pour Nicéphore, ce lien éternel de l'Esprit au Père, établi par le Fils, présuppose un resplendissement de l'Esprit par le Fils qui soit éternel et non seulement temporel. Le resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils, c'est le sens même, pour Nicéphore, de ce que d'autres Pères appellent la procession de l'Esprit par le Fils. Voici comment Nicéphore glose alors le texte d'Athanase:

> «En tant qu'énergie du Fils et Dieu Verbe, l'Esprit Saint resplendit éternellement d'auprès de lui (ἀϊδίως ἐκλάμπει παρ' αὐτοῦ), ce qui revient à dire: par lui d'auprès du Père. D'autre part, en tant que don, l'Esprit est envoyé et donné par nature (φυσικῶς)»[15].

Pour Blemmydès, la donation de l'Esprit par le Fils, loin d'être adventice et relative aux créatures, «appartient au Fils par nature (φυσικῶς) et en vertu de sa substance»[16]. Le Fils est pour lui «depuis avant les siècles le donateur de l'Esprit et possède cette perfection [comme un bien] de la substance»[17]. Cette qualité de donateur est éternelle, même si la donation est temporelle. Resplendissement et donation de l'Esprit vont de pair, car l'Esprit saint est à la fois l'éternel récepteur («théologie») et le dispensateur («économie») de la vie divine: le même Esprit scelle l'amour trinitaire et l'ouvre à l'ensemble de la création dans le don de la grâce.

Par cette notion d'un éternel resplendissement de l'Esprit par le Fils, Blemmydès concilie la procession de l'Esprit à partir du Père seul, selon

---

[14] Voir Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, V, 36; Basile de Césarée, *Sur le saint Esprit*, XVIII, 47 (éd. B. Pruche, *op. cit.*, p 412; *PG* 32, 153A).

[15] Nicephore Blemmydes, *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 9, 13-16 (cf. Stavrou, *Nicéphore Blemmydès*, p. 184; *PG* 142, 541A).

[16] *Autobiographie*, II, 30, p. 59, ce que consigne Nicéphore dans son compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234. On note donc la convergence entre la pneumatologie de 1255 (*Lettre à Jacques de Bulgarie*) et celle de la deuxième partie de l'*Autobiographie* (1265)

[17] *Autobiographie*, II, 30, p. 58.

la formule de Photius, et sa procession à partir du Père *par le Fils*, selon l'expression de plusieurs Pères. Dans cette triadologie qui transcende tout dualisme relationnel, la personne du Fils est inconcevable sans celle de l'Esprit. Car le Père n'est pas seulement père du Fils, mais il est aussi l'émetteur (προβολεύς) de l'Esprit; aussi, en engendrant le Fils, il lui fait don de son Esprit par lequel il se révèle à lui.

La triadologie blemmydienne accorde une réciprocité entre la procession de l'Esprit qui resplendit du Père par le Fils et la génération du Fils issu du Père comme donateur de l'Esprit. Génération du Fils et procession de l'Esprit apparaissent comme des actes «simultanés» *in divinis* qui se conditionnent mutuellement, sans que l'on puisse parler, pour autant, en termes d'ordre ou de causalité[18].

Alors que, depuis Photius, le *Per Filium* des Pères était — par crainte d'une confusion avec le *Filioque* latin — rapporté uniquement à la mission temporelle de l'Esprit Saint, Nicéphore Blemmydès a le mérite d'en avoir fourni une signification plus ample, en l'appliquant à la manifestation éternelle de l'Esprit par le Fils. La cause de l'être hypostatique de l'Esprit est cependant pour lui le Père seul, l'Esprit ne tirant son être ni du Fils ni même par le Fils. Le resplendissement éternel ou la procession de l'Esprit au sens large dont parle Nicéphore se rapporte au mode selon lequel l'Esprit «existe» dans la Trinité. Ainsi affirme-t-il paradoxalement, dans sa *Lettre à Jacques de Bulgarie*, que l'Esprit *existe par* le Fils[19] sans *tenir de lui son existence* mais du Père seul[20].

D'une manière jusque-là inouïe dans la théologie byzantine se trouve ainsi exposée une triadologie qui développe amplement la relation Fils-Esprit dans l'esprit de la Tradition des Pères grecs[21].

---

[18] Comme le soulignent à l'envie les Pères grecs, le langage apparaît ici inadéquat pour rendre compte de cet aspect de la vie intratrinitaire qui excède totalement la pensée.

[19] Voir *Lettre à Jacques*, 13 (*PG* 142, 545D10-11) où Nicéphore explique que le «fait d'être par le Fils» (δι' Υἱοῦ τὸ εἶναι) appartient à l'Esprit Saint.

[20] Voir *Lettre à Jacques*, 13 (*PG* 142, 545D9-10) où Nicéphore précise que «ce n'est pas par l'Unique engendré lui-même [= le Fils] (μὴ δι' αὐτοῦ δὴ τοῦ Μονογενοῦς)» que l'Esprit «tient son existence (ἔχειν τὸ εἶναι)». Cette distinction entre «tenir son existence (ἔχειν τὸ εἶναι)» et «exister (εἶναι)» sera reprise, comme on va le voir, par Grégoire de Chypre.

[21] Nous ne souscrivons pas à l'idée, trop souvent répétée depuis E. Voulgaris (*Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμίδου*, éd. Τ. Μανδάκασος, *Ἰωσὴφ τοῦ Βρυεννίου τὰ Παραλειπόμενα*, t. III, Leipzig, 1784, p. 309-405) et surtout B. Barvinok (*Nikifor Vlemmid i evo socinenija* [=*Nicéphore Blemmydès et ses œuvres*, en russe], Kiev, 1911), selon laquelle Blemmydès aurait développé une pneumatologie «latinisante» ou encore «ambivalente» (v. Γ. Θεοδωρούδης, *Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τοὺς συγγραφεῖς τοῦ ΙΓ' αἰῶνος*, Thessalonique, 1990, p. 55-65, 113-120; N. Ἰωαννίδης, *Ὁ Νικηφόρος Βλεμμύδης καὶ ἡ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία του*, Athènes, 2006, p. 272-300).

II. *Les prolongements de la théologie blemmydienne à la fin du 13e s.*

La doctrine développée par Blemmydès, qui apparaît *à la fois* traditionnelle et créatrice, n'a pas été infructueuse puisque, comme nous allons le voir, son intuition centrale a été reçue formellement par l'Église byzantine lors du second synode des Blachernes (1285), après avoir été précisée et complétée par le patriarche Georges-Grégoire II de Chypre. Il conviendra cependant d'expliquer pourquoi ce concile, dont l'*horos* dogmatique fait toujours autorité dans l'Église orthodoxe, ne mentionne pas le nom de Blemmydès.

1. La crise de l'Église byzantine après l'union de Lyon (1274)

La première réception de l'œuvre théologique de Blemmydès s'effectue à Byzance dans un contexte ecclésial très troublé. Nous ne pouvons ici que résumer les événements complexes qui affectèrent l'Église byzantine à la fin du 13e siècle[22].

L'union décrétée au concile de Lyon II (1274) résultait des objectifs politiques de Michel VIII Paléologue[23]. La pression qu'exerça l'empereur sur l'Église byzantine pour faire accepter le *Filioque* et la doctrine de la primauté romaine, déclencha une vive agitation sociale et instaura une scission dans le haut clergé entre deux partis, l'un favorable et l'autre hostile à l'union avec les Latins. La mort de Michel VIII (1282)[24] fut suivie d'un revirement complet de la politique religieuse byzantine, amenant la démission du patriarche unioniste Jean XI Bekkos (1275-1282). Bientôt, sous le pontificat du savant Georges-Grégoire de Chypre (1283-1289), la théologie des unionistes sera condamnée au premier synode des Blachernes (1283) et surtout au second (1285).

Voyons donc le rapport à l'œuvre blemmydienne qu'entretinrent les deux protagonistes de cette période d'instabilité, les patriarches Jean XI Bekkos et Grégoire II de Chypre.

---

22 Sur ces événements, voir G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, trad. de l'allemand par Jean Gouillard, Paris, 1983², p. 484-489; M.-H. Congourdeau, «L'Église byzantine de 1274 à 1453», in *Histoire du christianisme* [dir. J.-M. Mayeur et al.], Paris, t. VI, Paris, 1990, p. 174-178; A. Papadakis, «The Church besieged» in *The Christian East and the Rise of the Papacy, The Church 1071-1453 A.D.* [ouvrage coll. avec J. Meyendorff], Crestwood, 1994, p. 220-238.

23 Michel VIII entendait, par le rétablissement de la communion avec Rome, empêcher Charles d'Anjou d'organiser une croisade contre Constantinople.

24 Il mourut excommunié à la fois par l'Église romaine et par l'Église byzantine.

2. Le rapport de Jean Bekkos, apôtre de l'union, à l'œuvre de Blemmydès

Le rapport de Jean Bekkos (v. 1235-1297)[25] à l'œuvre de Blemmydès coïncide avec la période de son pontificat. Jusqu'en 1273, Bekkos s'était opposé à l'union ecclésiale avec les Latins[26]. Il fut arrêté et emprisonné sur ordre de Michel VIII[27]. L'empereur lui fit parvenir des textes doctrinaux, notamment des «écrits des saints [Pères] qui paraissaient être en faveur des Italiens»[28]. Il les lut et se prononça dès lors en faveur du dogme latin.

---

[25] Voir *PLP*, n. 2548. Originaire de l'empire de Nicée, Jean Bekkos, après ses études dans les sciences profanes, fut nommé *chartophylax* du patriarche Joseph Ier, puis employé un temps comme ambassadeur en Serbie et auprès du roi de France Louis IX. Il commença par s'opposer à la politique unioniste de Michel VIII Paléologue et pour ce motif fut mis en prison en 1273. La lecture des écrits de Blemmydès et des Pères sur le *Per Filium* qu'il fit alors l'amenèrent à changer radicalement de position et à devenir partisan du *Filioque* latin. Il signa donc la lettre du haut clergé byzantin au pape Grégoire X pour le concile de Lyon II (1274). Le patriarche Joseph ayant refusé l'union de Lyon, Bekkos fut nommé (1275) pour le remplacer. Il dut abdiquer à l'avènement d'Andronic II qui rompait avec la politique unioniste de son père, Michel VIII. Déposé en 1282, condamné au second synode des Blachernes (1285), il fut relégué (avec Constantin Méliténiotès et Georges Métochite) en Bithynie, où il mourut en mars 1297. Pour une bibliographie sur Jean Bekkos, voir L. Petit, art. 'Jean Beccos ou Jean XI', *DTC*, t. 13, col. 656-660; V. Laurent, «Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos (1275-1282)», *EO*, 29, 1930, p. 396-415; L. Bréhier, art. 'Beccos (Jean XI)', *DHGE*, t. 7, Paris, 1934, col. 354-364; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium...*, t. I, Paris, 1926, p. 418-421, t. II, Paris, 1933, p. 345-353; M. Sotomayor, «El patriarca Becos según Jorge Paquimeres», *Estudios Eclesiásticos*, 31, 1957, p. 327-358; J. Gill, «John Beccos, Patriarch of Constantinople. 1275-1282», *Βυζαντινά*, 7, 1975, p. 251-266; J. Gouillard, «Michel VIII et Jean Beccos devant l'union» in *1274 année charnière. Mutations et continuités*, Paris, 1977, p 186-186; Ξεξάκης, Ν , *Ἰωάννης Βέκκος καὶ αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ*, Athènes, 1981; A. Papadakis, *Crisis in Byzantium*, New York, 1996², p. 22-27, 63-76, 88-99; J. Darrouzès, «Jean Beccos, le conciliateur», *Communio*, 85, 1986, p. 83-89; Y. Spiteris, «Il patriarca Giovanni Beccos: un uomo "ecumenista" († 1297), Demetrio Cidone: un teologo bizantino tomista († 1398)», *Lateranum*, 65, 1999, p 41-69; A. Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, Wiesbaden [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8], 2005.

[26] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, V, 12, éd A. Failler - V. Laurent, *Georges Pachymérès. Relations historiques*, Paris, 1984-2000, t. II, p. 481, 16-24: Bekkos avait déclaré avec audace devant l'empereur unioniste Michel VIII que les Latins étaient selon lui «coupables d'hérésie (ἐνόχους αἱρέσει)». À propos d'une union possible entre Rome et l'Église byzantine, il avait eu ce mot acerbe: «On ne replace pas une tête pourrie sur un corps sain» (S. Lilla, «Un opusculo polemico anonimo contro il patriarca Becco di Costantinopoli», *Byz*, 40, 1970, l. 78-80, p. 85).

[27] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, V, 13, *op. cit.*, t. II, p. 485.

[28] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, V, 15, *op. cit.*, t. II, p. 487, 26-27: «λόγους ἁγίων, ὅσοι καὶ ὑπὲρ Ἰταλῶν ἐδόκουν εἶναι». La réserve de l'historien est ici manifeste. De même, Nicéphore Grégoras parle de «nombreux témoignages tirés des écrits inspirés de Dieu qui *semblaient donner raison* à la doctrine des Latins (πολλὰς παρὰ τῶν θείων γραφῶν μαρτυρίας,

Nicéphore Grégoras (1294-1359) raconte que les écrits envoyés par l'empereur à Bekkos dans sa prison étaient ceux de Blemmydès[29]. Mais d'après Georges Pachymère, Bekkos ne prit connaissance des traités de Blemmydès que beaucoup plus tard, vers le printemps 1280[30], lorsque, devenu patriarche depuis cinq ans et se voyant accusé de toutes parts, il voulut justifier par écrit sa position pro-latine, en s'appuyant sur des ouvrages théologiques: alors «lui tombèrent dans les mains» les deux lettres de Blemmydès sur le *Per Filium*[31] dont il se servit «comme base pour composer la plus grande partie de son œuvre»[32].

Le récit de Pachymère semble confirmé par Jean Bekkos lui-même qui, dans le second Livre qu'il écrivit sur sa déposition, évoque simplement Blemmydès entre deux autres auteurs (Théophylacte d'Ochrid et Nicétas de Maronée) qu'il cite pour appuyer sa conviction d'une identité entre la doctrine du *Per Filium* et celle du *Filioque* latin:

> Je découvre le célèbre Blemmydès [...] qui destine un écrit sur cette question à un homme qui, autrefois élu archevêque de Bulgarie, choisit pourtant d'aller vivre retiré à l'Athos en raison d'une existence vouée à l'amour de Dieu; bien des personnes encore vivantes témoignent de sa supériorité dans les lettres, d'ailleurs une preuve précise en est donnée par les œuvres [composées] durant sa vie qu'il a laissées après sa mort. Cet homme avait pour nom Jacques. En lui écrivant, le célèbre Blemmydès déplore la division des Églises, faisant état de son indignation tandis qu'il expose les motifs de cette division.[33]

Il est difficile de trouver dans les écrits de Bekkos l'idée qu'il aurait été gagné à la cause unioniste en lisant les traités de Blemmydès. On ne

---

συγκροτεῖν δοκούσας τῷ τῶν Λατίνων δόγματι)» (*Histoire*, éd. E. Bekker, *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, Bonn, 1829-1855, V, 2, l. 16-18, p. 129).

[29] Voir Nicéphore Grégoras, *Histoire*, *op. cit.*, V, 2, p. 129, l 19-20. À la suite de quoi, Jean Bekkos aurait demandé les ouvrages des Pères d'où Blemmydès avait tiré ses citations (*ibid.*, p. 129, l. 20-22).

[30] C'est la datation assignée par A. Failler aux événements relatés dans le chap précédent (VI, 22) de l'*Histoire* de Pachymère: v. Georges Pachymère, *Histoire*, *op. cit.*, t. V (Index), p. 8.

[31] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, *op. cit.*, VI, 23, t. II, p. 603, 13-16.

[32] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, *op. cit.*, VI, 23, t. II, p. 603, 20-21.

[33] «Τὸν Βλεμμύδην εὑρίσκω ἐκεῖνον, [...] γραφήν τινα περὶ τῆς ὑποθέσεως ἐγχαράττοντα ταύτης πρός τινα Βουλγαρίας μὲν ἀρχιεπίσκοπον τῷ χρόνῳ ἀναδειχθέντα, διὰ δὲ βίου θεοφίλειαν πρὸς ὄρος τὸν Ἄθω ἀναχωρητικῶς ἑλόμενον ζῆν, οὗ καὶ αὐτοῦ τῆς ἐν λόγοις περιουσίας πολλοὶ μὲν τῶν εἰσέτι ζώντων οἱ μάρτυρες, ἀκριβὴς δὲ ἀπόδειξις ἅπερ τῷ βίῳ μετὰ θάνατον ἐκεῖνος καταλέλοιπεν οἰκεῖα συγγράμματα· Ἰάκωβος ἡ κλῆσις ἦν τῷ ἀνδρί. Πρὸς τοῦτον ὁ Βλεμμύδης ἐπιστέλλων ἐκεῖνος τὴν τῶν Ἐκκλησιῶν διάστασιν ἀποδύρεται, τὴν μετὰ τῶν αἰτίων αὐτῆς ἐντεῦθεν παριστῶν ἑαυτοῦ ἀγανάκτησιν» (Jean Bekkos, *De depositione sua*, II, 5; *PG* 141, 976D-977A).

devrait donc pas suivre ici Grégoras, qui, sur ces événements – comme en général dans les sept premiers livres de son *Histoire*[34] –, semble résumer ce que Pachymère raconte en qualité de témoin direct[35]. Tout porte donc à penser que le patriarche unioniste s'est simplement appuyé sur les deux traités de Nicéphore pour tenter de justifier sa propre pneumatologie.

«Canoniste plus que spéculatif, homme d'action plus que théologien», comme le souligne Jean Gouillard[36], Jean Bekkos, plutôt que d'offrir une vision synthétique de la Tradition des Pères, a compilé leurs écrits pneumatologiques. Son anthologie patristique veut convaincre du bien-fondé de sa conviction selon laquelle il existe, entre Pères grecs et latins, une complète identité de doctrine derrière la divergence des formulations[37].

En s'efforçant de dégager logiquement le sens des termes utilisés dans les citations patristiques, Jean Bekkos tente de montrer que pour les Pères grecs l'Esprit procède du Fils. Pour lui, le Fils est l'intermédiaire causal dans l'existence même de l'Esprit reçue du Père. C'est le sens qu'il accorde au *Per Filium*[38]. Le Fils reçoit du Père la vertu émettrice (προβολή) qui fait procéder l'Esprit. Il y a donc bien selon lui une correspondance avec le *Filioque* latin, ce que Blemmydès n'avait jamais soutenu.

S'il a pu se réclamer de la doctrine de Blemmydès, en reprenant notamment les *testimonia* utilisés par celui-ci, Bekkos n'a pas saisi la signification profonde de celle-ci.

---

[34] Voir R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, p. 244-245.

[35] La présentation des faits donnée par Grégoras est trop facilement reprise par Bréhier (op. cit., c. 357), Jugie (*op. cit.*, t. I, p. 419), Xexakis (*op. cit.*, p. 36).

[36] J. Gouillard, «Michel VIII et Jean Bekkos devant l'Union», in *1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris, 1977, p. 184. Le titre d'«excellent théologien» décerné sans explication par L. Bréhier (v. *Beccos*, c. 362) ne semble guère refléter l'avis des contemporains sur Bekkos qui, hormis ses deux amis fidèles Constantin Méliténiotès et Georges Métochite, font état à son endroit, certes, de l'admiration qu'ils ont pour une grande intelligence mais soulignent aussi son absence de connaissances dans le domaine théologique, et lui reprochent une certaine témérité: Georges Pachymère dit de lui qu'il «voulait traverser tout seul l'océan de la théologie».

[37] Voir par ex. Jean Bekkos, *De unione Ecclesiarum*, *PG* 141, 40D: les Pères ont méprisé les divergences de formulation lorsqu'était évidente la concordance de pensée entre des nations et des hommes qui, ensemble, tenaient leur nom du Christ.

[38] Voir Jean Bekkos, *De unione Ecclesiarum*, 21 (*PG* 141, 64B-C).

3. La postérité blemmydienne chez Grégoire de Chypre

Georges-Grégoire de Chypre[39] fut associé aux mêmes événements que Jean Bekkos. De même que celui-ci mais en sens opposé, il connut une sorte de retournement dans sa vision théologique. Il fut en contact direct avec l'empereur Michel VIII vers 1273 et collabora à sa politique unioniste. Puis, troublé par les persécutions unionistes, il se consacra seulement à l'enseignement et aux recherches durant une dizaine d'années[40], jusqu'à son élévation au patriarcat en 1283.

Au cours du second synode des Blachernes (1285) qui vit la *disputatio* entre partisans et adversaires de l'union de Lyon, les discussions se concentrèrent autour du sens à donner à une expression théologique attribuée à Jean Damascène, qui présente le Père comme «émetteur par le Verbe de l'Esprit révélateur» (προβολεὺς διὰ Λόγου ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος)[41]. Tandis que les Latinophrones (Jean Bekkos, Constantin Méliténiote et Georges Métochite) donnaient à ce passage un sens équivalent au *Filioque* latin[42], d'autres, comme Georges Moschampar[43], étaient ten-

---

[39] Georges-Grégoire II de Chypre (1241-1290), originaire de Chypre, quitta sa patrie occupée par les Francs pour accomplir ses études, notamment à Nicée, et finit sa formation à Constantinople, à l'école de Georges Acropolite. D'abord partisan de l'union, avec le patriarche Jean Bekkos, il s'y montra hostile à la mort de Michel VIII Paléologue (1282) (après s'être retiré et devint patriarche sous le nom de Grégoire II en 1283). Son patriarcat fut marqué par le rejet de l'union de Lyon et la restauration de l'orthodoxie au concile des Blachernes (1285) qui donna lieu à un tomos. Il fut troublé par les discussions qui y firent suite, sous l'effet conjugué des Arsénites, ultra-conservateurs, et des unionistes. L'opposition des métropolites le contraignit à la démission en 1289 [Biographie détaillée A. Papadakis, *Crisis in Byzantium*, New York, 1996²]. Pour une bibliographie sur l'œuvre théologique de Grégoire, voir: O. Clément, «Grégoire de Chypre 'De l'ekporèse du Saint-Esprit'», *Istina*, 3-4, 1972, p. 443-456; A. Papadakis, «Gregory II of Cyprus and Mark's Report Again», *GOTR*, 21, 1976, p. 147-157; C. Savvatos, «Il patriarca Gregorio II il Cipriota ed il problema del Filioque», *Κληρονομία*, 19, 1987, p. 205-218; Χρ. Σαββάτος, *Ἡ θεολογικὴ ὁρολογία καὶ προβληματικὴ τῆς πνευματολογίας Γρηγορίου Β' τοῦ Κυπρίου*, Athènes, 1997; B. Lourié, «Commentaires» in J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [2ᵉ éd. de la trad. russe de G. N. Natchinkine], Saint-Petersbourg, 1997², p. 373-479, surtout p. 442-454 [en russe]; J. van Rossum, «Athanasius and the Filioque: *Ad Serapionem* I, 20 in Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus», *Studia Patristica*, 32, 1997, p. 53-58.

[40] Voir C. N. Constantinides, *Higher Education — Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204 - ca. 1310)*, Texts and Studies of the History of Cyprus, XI, Nicosie, 1982, p. 35-36.

[41] Voir Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 12b (éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II [Patr. Texte und Studien 12], Berlin, 1973, p. 36, l. 43-44; *PG* 94, 848D). L'épithète ἐκφαντορικός est empruntée au Ps.-Denys: v. Lampe, p. 442.

[42] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, *op. cit.*, VII, 9, t. III, p. 43.

[43] *PLP*, n. 19344. C'était le *chartophylax* du patriarcat.

tés de nier l'authenticité du passage cité[44]. Grégoire de Chypre intervint alors pour proposer une autre interprétation de la formule de Jean Damascène: lorsqu'on confesse que l'Esprit procède du (ἐκ) Père par (διά) le Fils, on entend par la préposition ἐκ que la venue à l'être de l'Esprit est l'œuvre du Père, et ensuite par la préposition διὰ qu'il existe un resplendissement éternel de l'Esprit, qui se fait par le Fils[45].

Grégoire développe cette doctrine dans le *Tomos* rédigé après le synode[46] et note que «c'est le rayonnement et l'illumination et non pas la venue à l'être qu'indique la formule "Par le Fils"»[47], même si le rayonnement éternel de l'Esprit est «concourant avec sa venue à l'être à partir du Père et conçu avec celle-ci»[48]. En soutenant que l'Esprit «resplendit éternellement (ἀϊδίως ἐκλάμπει)»[49], Grégoire reprend le thème central de la *Lettre à Jacques* de Nicéphore Blemmydès. Dans son *Apologie* en faveur du *Tomos*, il confirmera cette pneumatologie: «En disant que l'Esprit saint procède du Père par le Fils, nous appliquons au seul causateur, le Père, la vive force de la signification du [verbe] *procéder* [...] car l'Esprit, qui procède du Père, rayonne, est manifesté, resplendit et provient par le Fils»[50].

Dans cette distinction que fait Grégoire entre la venue à l'être (πρόοδος εἰς τὸ εἶναι) et le rayonnement (ἔκφανσις) de l'Esprit[51], on retrouve l'idée développée chez Blemmydès que la procession «par le Fils» désigne chez

---

[44] La tradition manuscrite du texte donne effectivement des raisons fondées de mettre en doute cette authenticité: v. Jean Damascène, *Expositio fidei*, I, 12b (éd. B. Kotter, p 36, l. 43-44; *PG* 94, 848).

[45] Voir Georges Pachymère, *Histoire*, *op. cit.*, VI, 23, t. II, p. 609-611 (La trad. de «ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος» par «Esprit manifesté» est erronée); Georges Métochite, *Histoire dogmatique*, éd. J. Cozza-Luzi, *Georgii Metochita Historia Dogmatica*, Rome, *Patrum bibliotheca nova*, t. VIII, 1871, p. 135.

[46] Voir notamment Grégoire de Chypre, *Tomos*, 5 (*PG* 142, 241A): «ἀΐδιον ἔκφανσιν».

[47] Grégoire de Chypre, *Tomos*, 9 (*PG* 142, 242B-C)· «τὴν γὰρ εἰς ἔκφανσιν ἐνταῦθα καὶ ἔκλαμψιν, οὐ τὴν εἰς τὸ εἶναι πρόοδον ἡ δι᾽ Υἱοῦ ῥῆσις παρίστησιν».

[48] Grégoire de Chypre, *Confession de foi* (*PG* 142, 250C): «συντρέχουσαν καὶ συνεπινοουμένην τῇ ἐκ Πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι προόδῳ».

[49] «Δι᾽ Υἱοῦ [...] ὁμολογουμένως αὐτὸς ἀϊδίως ἐκλάμπει καὶ ἀναδείκνυται ὁ Παράκλητος, ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου διὰ τῆς ἀκτῖνος τὸ φῶς» (Grégoire de Chypre, *Tomos*, 4, *PG* 142, 240C).

[50] Grégoire de Chypre, *Apologie* (*PG* 142, 263B): «ἐκπορεύεσθαι δι᾽ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγοντες, τὴν μὲν δύναμιν τῆς τοῦ ἐκπορεύεσθαι σημασίας τῷ μόνῳ αἰτίῳ Πατρὶ προσαρμόζομεν, [...] ὅτι τὸ ἐκ Πατρὸς ἐπορευόμενον Πνεῦμα ἐκφαίνεται καὶ δι᾽ Υἱοῦ καὶ φανεροῦται καὶ ἐκλάμπει καὶ πρόεισι».

[51] Grégoire de Chypre, *Apologie* (*PG* 142, 265A): «Νοούντων [...] ὕπαρξιν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ πρόοδον εἰς τὸ εἶναι ἐκ τοῦ Πατρός, ἔκφανσιν δὲ , φανέρωσιν, ἔκλαμψιν διὰ τοῦ Υἱοῦ, οὕτω νοοῦμεν καὶ φρονοῦμεν ἡμεῖς, καὶ οὐδὲν οὕτω φρονοῦντες, τῇ τῆς ἐκπορεύσεως ῥήσει, τρόπον τῆς ὑπάρξεως σημαινούσῃ, λυμαινόμεθα».

les Pères non la venue à l'existence mais la manifestation éternelle de l'Esprit saint.

Une différence notable entre l'exposé de Blemmydès et celui du Chypriote est le soin que met ce dernier à fixer une terminologie encore fluctuante chez les Pères[52]. Ainsi, Grégoire veut garder le terme ἐκπόρευσις pour désigner la procession hypostatique de l'Esprit saint, et considère que le terme ὕπαρξις doit se rapporter seulement à la relation d'origine[53].

Le fait que le nom de l'Esprit puisse légitimement désigner la grâce ou énergie de Dieu est affirmé à la fin du *Tomos*: «Cette grâce de l'Esprit jaillit, et il n'est ni nouveau ni étranger aux usages des Écritures qu'elle soit appelée "saint Esprit" de façon homonyme. Car parfois une énergie est identifiée par le nom de celui qui agit»[54]. Cette mise au point correspond bien au fait que Nicéphore avait désigné sous le même nom de l'Esprit saint aussi bien l'hypostase que l'énergie divine, sans pour autant confondre l'une et l'autre.

Enfin, une distinction subtile mais importante, mise en relief par Grégoire de Chypre dans sa lecture des Pères, est celle qu'il discerne entre ὕπαρξιν ἔχειν et ὑπάρχειν. L'Esprit saint, d'une part, «tient son existence», c'est-à-dire reçoit sa subsistence, du Père seul, à travers une relation d'origine[55]; d'autre part, il «existe par le Fils», c'est-à-dire qu'il rayonne et est manifesté éternellement par celui-ci[56], mais on ne peut déduire de ce point qu'il reçoit son existence du Fils[57]. Grégoire de Chypre a ici repris et développé la distinction établie trente ans plus tôt par Nicéphore Blemmydès dans sa *Lettre à Jacques de Bulgarie* (§ 13), afin d'interpréter

---

[52] Voir Grégoire de Chypre, *Sur la procession du saint Esprit*, *PG* 142, 276A, où Grégoire note que «les termes (φωναί) ne gardent pas partout et toujours la même signification». Cet effort de clarification ne sera pas suffisant pour ne pas donner lieu à des interprétations équivoques de sa doctrine, qui entraîneront, à terme, sa déposition: cf. A. Papadakis, *Crisis in Byzantium. The* Filioque *controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York, 1996², p. 157-174. Cette déposition n'amena pourtant jamais la Grande Église à révoquer le Tomos entériné officiellement lors du synode de 1285.

[53] Ainsi Grégoire de Chypre indique-t-il: «Dans le *Tomos*, nous n'appelons pas le rayonnement (ἔκφανσιν) "existence" (ὕπαρξιν) mais "manifestation", "resplendissement" ou tout autre terme approchant» (*Apologie*, *PG* 142, 265C; v. aussi 265D-266A). Sur ce point, il s'écarte de Blemmydès pour qui l'ekporèse et le resplendissement éternel représentent les deux moments de l'existence de l'Esprit. On ne trouve donc pas précisément dans l'usage du mot ὕπαρξις chez Grégoire de Chypre la même palette de signification que chez Blemmydès.

[54] «Αὐτή γε ἡ χάρις ἀναβλύζει τοῦ Πνεύματος, ἥτις οὐδὲν καινὸν, οὔτε τῆς τῶν Γραφῶν συνηθείας ἀλλότριον, ἐὰν ἅγιον ὁμονύμως καλῆται Πνεῦμα· οἰκειοῦται γὰρ ἔστιν ὅτε καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ ἐνεργοῦντος τὴν κλῆσιν» (Grégoire de Chypre, *Tomos*, 10, *PG* 142, 243A).

[55] Voir Grégoire de Chypre, *Tomos*, 4 (*PG* 142, 240B). Ainsi Grégoire refuse toute idée d'une médiation du Fils dans la venue à l'être de l'Esprit saint à partir du Père.

[56] *Ibid.* (*PG* 142, 240B-C).

[57] *Ibid.* (*PG* 142, 240B). Ainsi Grégoire refuse toute idée d'une médiation du Fils dans la venue à l'être de l'Esprit saint à partir du Père.

les textes patristiques en préservant la monarchie du Père, fondement de la théologie trinitaire des Pères grecs[58].

On peut donc dire à juste titre avec Basile Lourié que «le premier qui décida de proposer aux Latins une explication du *Filioque* acceptable aux orthodoxes fut le maître de Grégoire de Chypre, le hiéromoine Nicéphore Blemmydès»[59], même si Nicéphore fut plutôt un secret inspirateur que «le maître» du patriarche chypriote. Il faut souligner aussi que le contexte politico-religieux de l'œuvre de Grégoire n'était plus du tout celui du temps de Blemmydès: le Chypriote ne travaillait pas à tenter d'offrir une voie de conciliation théologique entre Grecs et Latins, mais à dénoncer l'interprétation fausse, donnée par Jean Bekkos, de la doctrine des Pères – interprétation superficielle qui servait les buts politiques de Michel VIII Paléologue.

Si Grégoire, qui évoque positivement la figure de Blemmydès dans son *Autobiographie*[60], ne s'en est pas réclamé en théologie, sans doute est-ce parce que Nicéphore était «récupéré» depuis longtemps par la cause unioniste comme un soi-disant précurseur des Latinophrones[61]. Cependant, le moine anti-unioniste Hiérothée présente aussi Blemmydès comme «un savant et un saint» parmi les défenseurs de l'orthodoxie[62]. Quant à la diatribe populaire anti-unioniste intitulée «Dialogue de Panagiote avec un azymite», elle évoque «le très sage Blemmydès»[63]. En

---

[58] Voir Grégoire de Chypre, *Tomos*, 5 (*PG* 142, 241A).

[59] B. Lourié, «Commentaire» n. iii, in J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, *op. cit.*, p. 444.

[60] Voir W. Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre*, Bruxelles-Rome, 1937, p. 181, l. 13-14.

[61] On note par exemple la réserve de l'historien Georges Pachymère face à cette «récupération» de Blemmydès par les Latinophrones: «Jean Bekkos découvrit les écrits composés [...] par Nicéphore Blemmydès en faveur soi-disant (ὡς δῆθεν) de la défense des Italiens» (*Histoire*, VII, 9, t. III, p. 39, l. 8; on remarque que la trad. de «ὡς δῆθεν» par «précisément» (*ibid.*, p. 38) est ici fautive, alors que la même expression en VIII, 2, p. 131, l. 19 est bien rendue par «prétendue»). De même, Nicéphore Grégoras, *Histoire*, V, 2, l. 16-18, *op. cit.*, p. 129: Blemmydès «avait commencé à rassembler une grande quantité de témoignages tirés des écrits inspirés de Dieu qui semblaient donner raison (συγκροτεῖν δοκούσας) à la doctrine des Latins».

[62] «τις σοφός τε καὶ ἅγιος»: voir Hiérothée, *Discours d'interpellation de l'empereur*, dans le cod. *Marcianus gr. 153*, f. 219, rédigé en 1281-82, cité dans G. Patacsi, «Le hiéromoine Hiérothée, théologien du Saint-Esprit», *Κληρονομία*, 13, 1981, p. 306; voir l'éd. récente de N. Ἰωαννίδης, *Ὁ Ἱερομόναχος Ἱερόθεος (ΙΓ΄ ΑΙ) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του*, Athènes, 2003, p. 139, l. 210-211.

[63] Cf. codex *Athen.* 472, p. 436, édité dans N. Krasnoseltsev, «"Prenie Panagiota s Azimitom" po novym gretcheskim spiskam» [= "Dispute de Panayote avec un Azymite" d'après de nouveaux manuscrits grecs, *en russe*], *Letopis Istoriko-filologitcheskago Obchestva* [*Annales de la Société Historico-Philologique d'Odessa*], 6, 1896, p. 312. Sur cet écrit, v aussi D

outre, dans une étude récente[64], O. Lampsidis présente un texte plagiat anonyme datant des années 1285-1289 et écrit par un orthodoxe critique à l'égard de la théologie de Grégoire de Chypre, qui reprend des extraits de l'*Epitome physica* de Blemmydès. Il apparaît donc que la figure de Nicéphore était aussi la proie de nombreux anti-unionistes.

Conclusion

Si le concile des Blachernes (1285) ne mentionne pas le nom de Blemmydès, c'est, par suite d'une ironie de l'histoire, du fait que la mémoire de Nicéphore était annexée à la cause des byzantins partisans de l'union de Lyon II (1274). De leurs côtés, les orthodoxes comme Grégoire de Chypre, adversaires de Bekkos et hostiles à une union bâclée avec Rome, ne dirent jamais un mot contre la doctrine blemmydienne dont ils s'inspiraient mais laissèrent cours à une imposture qui ne s'appuyait, à la vérité, que sur les vœux sincères d'unité entre les Églises, formulés naguère par Blemmydès.

Nous arrivons ainsi à la conclusion paradoxale que ceux qui se réclamaient ostensiblement de l'œuvre théologique de Blemmydès n'en avaient manifestement pas saisi la véritable signification, tandis que ceux qui avaient repris discrètement l'essentiel des intuitions du théologien de l'empire de Nicée n'en faisaient pas état publiquement.

Il est étonnant de constater que cette postérité ambivalente de la doctrine blemmydienne fondée sur deux réceptions différentes a poursuivi longtemps son double cheminement. L'étude attentive des manuscrits grecs antérieurs au 17e s. qui contiennent les traités théologiques de Nicéphore montre que ces textes ont été copiés aussi bien en milieu latin ou latinophrone qu'en milieu grec traditionnel. Nous croyons avoir montré que cette œuvre avait acquis une place féconde au sein même de la tradition orthodoxe. Au 14e s., Grégoire Palamas s'appuiera notablement sur l'œuvre de Blemmydès[65], soulignant que le *Per Filium* et même le *Fi-*

Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven – Londres, 1976, p. 156-170.

64 Voir O. Lampsidis, «Ein astronomischer Text von Nikephoros Blemmydes in der Kontroverse um das *Filioque* (1285): ist es ein Plagiat?», *BZ* 95, 2002, p. 72-83.

65 Voir Grégoire Palamas, *Première lettre à Barlaam*, 17, 11-12, in Π. Χρήστου, (*et al.*), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Thessalonique, t. I, 1962, p. 234. Voir aussi I. Δημητρακόπουλος, «Γρηγορίου Παλαμᾶ, κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα, 1-14· *Περὶ κόσμου*. Κείμενο, μετάφραση καὶ ἑρμηνευτικὰ σχόλια», *Byzantiaka*, 20, 2000, p. 295-348, qui montre que Palamas a utilisé l'*Epitome physica* de Blemmydès dans ses *150 Chapitres*; et I. Polemis, «Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas», in *Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* [éd. A. Rigo], Florence, 2004, p. 182-185, qui montre que les deux traités apodictiques de Palamas s'inspirent du *Compte rendu du*

lioque peuvent être reçus dans une pneumatologie orthodoxe, si l'on entend par là le rayonnement éternel de la grâce incréée et non la procession hypostatique de l'Esprit.

Au-delà des querelles d'appropriation d'un grand personnage de l'histoire byzantine, il convenait de mettre en lumière le rôle essentiel que joua son œuvre dans la rénovation de la réflexion théologique à Byzance, à la veille du tournant décisif que constituera la théologie palamite.

Institut Saint-Serge
93 rue de Crimée
75019 Paris

Michel Stavrou

SUMMARY

The most original works of the theologian of the Empire of Nicaea Nicephoros Blemmydes, are the two treaties (1255-1256) where he defends the expression of several Greek Fathers that the Spirit proceeds from the Father through the Son (*per Filium*). This doctrine means, he said, that the Spirit owes his existence only to the Father and "shines forever" through the Son on which he rests. Blemmydes' sincere desire of a theological reconciliation between Greeks and Latins explains that the Byzantine Unionists have claimed him to be on their side at the time of the Council of Lyons II (1274); yet his pneumatology has inspired the doctrine officially adopted by the Byzantine Church in 1285, and formulated by the anti-unionist Patriarch Gregory of Cyprus, the forerunner of the theology of Gregory Palamas. Blemmydes thus appears as a figure of contradiction between Orthodox and Latinophrones in Byzantium.

dialogue avec les Latins de 1234; en particulier, un passage du chap. 29 du *Second traité apodictique* de Palamas est une reprise presque littérale de Nicéphore Blemmydès, *Autobiographie*, II, 27, l. 3-11, p. 57-58.

Mark DelCogliano

Aphrahat on the Modes of Christ's Indwelling[1]

We may not know much about Aphrahat himself, but his twenty-three *Demonstrations* are an invaluable source for understanding the theology of early Syriac Christianity. The diversity of topics on which he wrote provides us with a snapshot of Christian theology in the early and mid-fourth century more complete and complex than that provided by any of his Syriac predecessors.[2] Nonetheless, numerous lines of development between Aphrahat and earlier Syriac writers are discernable. In this paper, I would like to examine one such theme: the notion of divine indwelling in human persons. I will argue that Aphrahat built upon earlier Syriac interpretations of the various scriptural and apostolic notions of divine indwelling and developed from them a more nuanced and broader conception of divine indwelling that is entirely Christological. For Aphrahat, being a Christian and living the Christian life means nothing other than being indwelt by Christ.

My paper shall have three parts. First, I will give a brief account of the diverse biblical and apostolic ways in which divine indwelling was spoken about. Here in addition to the scriptures I will use the letters of the apostolic father Ignatius of Antioch, probably of Syrian origin, whose manner of speaking about the divine indwelling provides a useful bridge between the biblical period and the earliest Syriac writers.[3] Next, I will examine the notions of divine indwelling as found in two sources whose

[1] An earlier version of this paper was read at the Annual Meeting of the North American Patristics Society in May 2006. I would like to thank Roberta Bondi and Lewis Ayres for comments on earlier drafts of this paper.

[2] Aphrahat wrote in the years 337-345 C E. Because of the limitations of genre or because an author left behind only one work, the Syriac writings before Aphrahat do not allow us insight into early Syriac Christianity on the same scale that Aphrahat's works do.

[3] I am not claiming that Ignatius played any role in the development of Syriac Christianity, nor that he spoke Syriac. By appealing to Ignatius I merely hope to provide early second century eastern evidence of Christian discourse on divine indwelling to show its continuity with biblical discourse on the subject and thus to demonstrate more fully the milieu in which later writers reflected on the topic.

importance for understanding the earliest Syriac Christianity is profound: Tatian and the *Acts of Thomas*.[4] I will use the *Acts of Thomas* in particular as an example of the kind of early Syriac interpretation of the biblical notions of divine indwelling upon which Aphrahat built.[5] Third, I will discuss how Aphrahat was influenced by these earlier traditions and developed from them a conception of Christ's indwelling in four modes: by faith, by baptism, by prayer, and by knowledge of God as Creator. By placing Aphrahat within the context of the preceding tradition, both his traditionalism and originality will be evident. His chief contributions lie in his development of a typology of divine indwelling through purity and above all in his Christocentrism.

I

The earliest Christians inherited from their Jewish forebears a biblical tradition that spoke of divine indwelling conceived of largely in corporate terms, in that God dwelt in or among the people of Israel as a whole.[6] This understanding is encapsulated in verses which present God as promising to dwell among the chosen people, such as Leviticus 26:11-12 and Ezekiel 43:9.[7] The first Christians adopted this corporate view of indwelling, as is evidenced by several Pauline, gospel, and Ignatian texts, most conspicuously II Corinthians 6:16.[8] Yet other texts which speak of

---

[4] On Tatian's formative role in Syriac Christianity, see Han J. W. Drijvers, "East of Antioch. Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology," Article I in *East of Antioch* (London: Variorum Reprints, 1984), 7-16. It should be noted that there is no consensus on Tatian's place in early Syriac Christianity; for an alternate view, see Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*. Rev. ed. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004), 5-7. On the influence of the *Acts of Thomas*, see Murray 26-27. Note that I omit a discussion of the *Odes of Solomon* because the meaning of its diffuse passages on divine indwelling is obscure (cf. *Odes* 10.2, 12.12, 21.12, 28.8, and 32.1).

[5] I do not hold that Aphrahat *read* the *Acts of Thomas*; I agree with Murray's statement that commonalities between the *Acts* and Aphrahat need not "suggest more than a shared milieu" (337).

[6] Note that here and in what follows I am summarizing the ways in which Paul, the evangelists, and Ignatius of Antioch spoke about divine indwelling merely as evidence for late first and early second-century discourse on the subject. As will be clear, I am not proposing that there is a single "biblical" notion of divine indwelling.

[7] "And I will make my abode among you (בְּתוֹכְכֶם; ܒܝܢܬܟܘܢ), and my soul shall not abhor you. And I will walk among you, and will be your God, and you shall be my people" (Lev 26:11-12); "Now let them put away their idolatry and the dead bodies of their kings far from me, and I will dwell in their midst (בְּתוֹכָם; ܒܝܢܬܗܘܢ) for ever" (Ezek 43:9).

[8] In 2 Cor 6:16 Paul paraphrases Lev 26:11-12: "What agreement has the temple of God with idols? For we are the temple of the living God; as God said, 'I will live in them and move among them, and I will be their God, and they shall be my people...'" (2 Cor 6:16). Cf. "For where two or three are gathered in my name, there am I in the midst of them" (Matt

God dwelling "in you" (ἐν ὑμῖν; ܒܟܘܢ) or "in us" are more ambiguous and could legitimately be interpreted as referring to either individuals or the corporate body as the dwelling place of God. For example, Paul spoke of such a plural "you" as the temple of the Holy Spirit,[9] John of the same as the abode of either the Spirit or the Father and the Son,[10] and Ignatius of "us" as the temple of Jesus.[11] At the same time these same authors also spoke more clearly of Christ (at times with the Father) dwelling within individual human persons.[12] Hence, in the biblical period various ways of speaking about and of understanding divine indwelling stood side-by-side. Authors such as Paul, John, and Ignatius could variously speak of the indwelling of specific divine persons such as the Spirit or Christ, or of God in general, whether in the corporate body or in certain individuals, even if at times their language is imprecise and their exact meaning ambiguous.

Despite this variation and imprecision, the dominate theme of these texts is that divine indwelling is directly connected with the community's or the individual's virtuous living in accordance with the commandments of God and their repudiation of immorality such as idolatry. The Old Testament, Pauline, and Ignatian texts in particular reflect this view. The Johannine texts are harder to characterize: while they do not exclude a moral dimension, they seem to refer to the Christian's ongoing relationship with the members of the Trinity.[13] Yet it is these same Pauline, Ignatian, and especially the Johannine texts which also exhibit

---

18:20); and "For you are stones (ὡς ὄντες λίθοι) of the Father's temple, prepared for the edifice of God the Father" (Ignatius, *ad Eph.* 9.1).

[9] "Do you not know that you are (ἐστε; ܐܢܬܘܢ) God's temple and that God's Spirit dwells in you (ἐν ὑμῖν; ܒܟܘܢ)?" (1 Cor 3:16); "Do you not know that your body is a temple of the Holy Spirit within you (τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν; ܦܓܪܟܘܢ ܗܝܟܠܐ ܗܘ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܥܡܪܐ ܒܟܘܢ), which you have from God?" (1 Cor 6:19).

[10] "You know him [*sc.* the Spirit of truth], for he dwells with you (παρ᾽ ὑμῖν μένει; ܠܘܬܟܘܢ ܥܡܪ), and will be in you (ἐν ὑμῖν ἔσται; ܒܟܘܢ ܗܘ)" (John 14:17); "In that day you will know that I am in my Father, and you (ὑμεῖς ἐν ἐμοί; ܐܢܬܘܢ ܒܝ) in me, and I in you (ἐν ὑμῖν; ܒܟܘܢ)" (John 14:20).

[11] "Let us, then, do all things — seeing that he [*sc.* the Lord Jesus] is dwelling in us — in order that we may be his temples and he himself be our God in us" (*ad Eph.* 15.3). Cf. "I know that you are not puffed up (οὐ φυσιοῦσθε), for you have Jesus Christ within you (ἐν ἑαυτοῖς)" (*ad Magn.* 12.1).

[12] "It is no longer I who live, but Christ who lives in me" (Gal 2:20); "If a man loves me, he will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our home with him" (John 14:23). "He who eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him" (John 14:56); and "Permit me to be an imitator of the suffering of my God. If anyone has him within himself, let him understand what I want and have sympathy for me..." (Ignatius, *ad Rom.* 6.3).

[13] I will attempt no further comment on the meaning of John 14, a classic *crux interpre-*

the ambiguity mentioned above in which no clear distinction is made between God's dwelling in the corporate body of believers and in individuals. Hence, in the biblical period discourse about divine indwelling, while admitting a good degree of fluidity in language, associated it with upright living in accordance with God.

II

The earliest Syriac authors whose writings come down to us abandoned this earlier imprecision when speaking about divine indwelling, and interpreted the biblical language as specifically referring to God's dwelling in individual human beings.[14] The first text comes from Tatian, writing in the last half of the 2nd century:

> The bond of the flesh is the soul; the container of the soul is the flesh. Now if the form of its constitution should be such that it like a temple, then God is pleased to dwell (κατοικεῖν) in it through his Spirit, who is his ambassador. But if it should be not such a dwelling-place (σκηνώματος), then the human being is superior to wild beasts in articulate language only; in other respects his condition is the same as theirs, as one who is not a likeness of God.[15]

In this passage the Pauline notion of the Spirit's dwelling in the temple of the body is advanced decisively in the direction of an indwelling in an individual. While employing the metaphor of the temple like Paul and Ignatius, in Tatian their ambiguity is absent. He clearly states that God dwells in individuals through his Spirit. Furthermore, the moral component associated with indwelling remains.[16] Tatian is not as explicit in this regard, but it is clear that the human person becomes a pleasing dwelling-place for God when the person becomes like a temple, i.e. holy and pure. The indwelling of the Holy Spirit is not the *cause* of the a person's becoming like a temple; rather, becoming like a temple is the *precondition* for God's indwelling. Without a life lived with morality and in up-

---

[14] Note that here I am not suggesting that the author of texts such as the *Acts of Thomas* developed their ideas on divine indwelling by *reading* Paul, the evangelists, and Ignatius of Antioch (though we know for certain that Tatian read the gospels and Paul). I have summarized how these biblical and apostolic texts spoke about divine indwelling merely as evidence for late first and early second-century discourse on the subject, which represents the milieu in which texts such as the *Acts* were composed.

[15] Tatian, *Oratio ad Graecos* XV, 4-5; Miroslav Marcovich, ed., *Tatiani Oratio ad Graecos* (Berlin: De Gruyter, 1995), 32-33.

[16] Cf. Tatian, *Oratio* XIII, 5: "The Spirit of God is not with all people, but with those who live righteously. Abiding in (καταγ⟨ιν⟩όμενον) and becoming joined to their soul, he announced what was hidden to other souls by making prophesies" (Marcovich 30).

rightness, human beings sink to the level of wild beasts, except for their ability to speak.

A similar interpretation is evident throughout the *Acts of Thomas*.[17] The *Acts* explicitly speak about how God dwells in individual human persons and that its prerequisite is purity, understood primarily as sexual abstinence. For example, the *Acts* present Jesus himself trying to persuade a bride and groom about to consummate their marriage not to have intercourse and thus be pure for God: "Know that as soon as you preserve yourselves from this filthy intercourse, you become pure temples" (*Acts* I, 12). When the wife of Karish begs Thomas to pray for her, she says: "that I too may become a holy temple and [God] may dwell in me" (*Acts* IX, 87).

But even the attainment of the purity and holiness which are the preconditions for divine indwelling are not entirely due to human agency. The *Acts* exhibit the acknowledgement that God is the ultimate cause of human purity and holiness, though without specifying the precise role of the human will in the acquisition of these states. Such is the understanding contained in the statement that "[the Lord] prepares for you vessels which are worthy for him to dwell in" (*Acts* VIII, 76). A clearer expression of this understanding comes from a prayer of Thomas:

> These our bodies praise you, my Lord, which you have made worthy to be the dwelling-place of your Spirit that is always to be glorified. ... Blessed are the pure, whose souls never upbraid them, because they have gained them and they are not in doubt regarding themselves. Blessed are the bodies of the pure, which are worthy to become clean temples in which Christ shall dwell (*Acts* IX, 94).

This text is particularly noteworthy because it makes no distinction between the indwelling of the Spirit of the Lord and Christ. They refer to one and the same reality of divine indwelling. Finally, when Thomas prays for Tertia, Vizan, and his wife Manashar, he says:

> Make them pure in the unclean place; and make them clean of corruption in the place of the enemy. Be a physician for their bodies and give life to their souls and make them holy shrines and temples and may the holy Spirit dwell in them (*Acts* XIII, 156).

---

[17] Edition: William Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles* (London: Williams and Norgate, 1871; repr. Hildeshiem: G. Olms, 1990). Translation: A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*, 2nd Rev. ed., Supplements to Novum Testamentum 108 (Leiden: Brill, 2003).

And so, while God dwells only in those who have made themselves worthy through purity and holiness, it is God who produces these states which are the preconditions for indwelling.

The *Acts of Thomas*, then, witnesses to the early Syriac understanding of divine indwelling in terms of God's dwelling in particular persons because they had made themselves, and particularly their bodies, pure not merely through virtue in general but specifically through sexual abstinence. It is not that sexual abstinence alone was required, but such purity was seen as paradigmatic of a person's entire physical and interior purity, which included not only sexual abstinence, but also social concern, an ascetical lifestyle, prayer, and humility. Only in those thus pure would God deign to dwell. Accordingly, on the evidence of the *Acts of Thomas*, it seems that early Syriac Christianity took a definite stance on what was meant in earlier Christian discourse by God's indwelling: namely, that God indwelt individual human persons when they made themselves worthy through the purity of their bodies and their lives.

III

Aphrahat inherited this earlier Syriac notion of indwelling through purity, but developed it more broadly and allowed for other modes and thought of it more explicitly in Christological categories. Unlike the *Acts of Thomas*, Aphrahat's discussion of divine indwelling is entirely exegetical. He develops his understanding of divine indwelling through engagement with scriptural texts such as Jeremiah 7:4-5,[18] Leviticus 26:12, Matthew 18:20, John 14:20, I Corinthians 3:16 and 6:19, and II Corinthians 6:16. Nonetheless, his interpretation of such texts is influenced by the conception of divine indwelling as found in texts of earlier Syriac Christianity such as the *Acts of Thomas*.

The first example comes from his discussion of faith in *Demonstration* I.[19] Here, he describes faith as a building whose foundation is Jesus Christ, who makes the structure stable and secure (*Dem.* I, 2). But faith is a foundation meant to progress into the other virtues: faith to love, love

[18] The Peshitta version of Jer 7:4-5 differs considerably from the Hebrew Masoretic Text. While the Peshitta reads: "The temple of the Lord, the temple of the Lord: you are the temple of the Lord, if you amend your ways and actions," the MT says: "The temple of the Lord, the temple of the Lord, it is the temple of the Lord: for if you amend your ways and actions..." The Peshitta reading would enable a Syriac exegete to posit indwelling as a consequence of moral amendment, an interpretation impossible to take from the Hebrew text.

[19] Edition: J Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PS 1-2 (Paris: 1894-1907). All translations of *Demonstrations* I-X are by Kuriakose A. Valavanolickal, *Aphrahat demonstrations. vol. 1* (Changanassery, Kerala: HIRS Pubns, 1999) unless noted otherwise Aphrahat's typical terminology for speaking about the divine indwelling includes ܥܡܪ ܒ, "to dwell in" (e.g. *Dem.* IV, 11) and ܒܝܬ ܡܥܡܪܐ, "dwelling-place" (e.g. *Dem.* I, 4).

to hope, hope to justification, justification to perfection, and perfection to completion, the last of which completes the building. Once completed, Christ dwells in it: "When his whole building has risen up, completed and perfected, then it becomes the house and the temple for the dwelling of Christ."[20] But the person in whom Christ dwells must perform a fitting service which encourages Christ to remain in him: the person "who becomes a house and a dwelling place for Christ should see to what is fitting for the service of Christ who dwells in him and with what things he will please him."[21] This "fitting service" includes such things as fasting, prayer, alms, humility, hospitality, and purity (*Dem.* I, 4). Thus, Christ is paradoxically both the foundation of the building of faith and the one who dwells in the completed building (*Dem.* I, 5), in which he stays only if faith is perfected by the other virtues.

Thus, we see Aphrahat here appropriating the notion exemplified in the *Acts of Thomas* that God both produces purity in individuals and dwells in those who are pure. But Aphrahat adds his own emphasis. He makes explicit an element that was merely implicit in the *Acts*: that faith in Christ is required for purity and for Christ to dwell in a person. Note that this is a significant advance upon the notion of divine indwelling found in the *Acts*, that it is not purity as such that makes one a fitting temple in which God deigns to dwell, but it is faith, which is the foundation for all the other Christian virtues, including purity.

Next, in *Demonstration* VI, Aphrahat enlarges the notion of the indwelling of Christ by linking it to baptism. He says that in baptism we receive the Spirit of Christ through which Christ dwells in us (*Dem.* VI, 14). Notice that here Aphrahat considers the Holy Spirit and the Spirit of Christ to be one and the same. But note also that Christ and the Spirit of Christ are distinct. Hence at baptism we receive the Holy Spirit and from then onward Christ dwells in us because we have received Christ's Spirit. As temples of the Holy Spirit, we must not grieve the Spirit lest he depart (*Dem.* VI, 14). For the Spirit does not always stay with his recipient, but sometimes permanently returns to his sender, in order to accuse before God those who have grieved him (*Dem.* VI, 14).[22] But this is the extreme case. Sometimes the Spirit departs temporarily from his recipient because of sins committed, in order to accuse before God the one who has harmed the temple in which he dwells (*Dem.* VI, 15). This intermittent

---

[20] *Dem.* I, 3; Parisot 8.25-9.2.

[21] *Dem.* I, 4; Parisot 12.1-4.

[22] What Aphrahat means by "grieving the Spirit" (cf. 1 Cor 6:19; Eph 4 30) is unclear, but it is a serious enough sin to warrant his permanent abandonment of the baptized person. Philoxenus deals with this same issue in his *Memra on the Indwelling of the Holy Spirit* (Brock, *Syriac Fathers on Prayer*, 106-127), where he asserts (unlike Aphrahat) that the Spirit remains permanently after baptism except in the case of apostasy

presence of the Spirit — and thus this intermittent indwelling of Christ — sets up the spiritual warfare in which the Christian is engaged.

This spiritual warfare is a continual battle to keep possession of the Spirit of Christ which one has received at baptism and thus to keep oneself in the state of being a fitting temple in which Christ dwells. Sin drives out the Spirit and deprives one of the indwelling of Christ, thereby leaving oneself open to attacks by Satan:

> The moment [a person] perceives in himself that he is not fervent in Spirit, and his heart falls back into the concerns of this world, at this point he should realize that the Spirit is no longer with him; he should get up, pray, and keep vigil so that the Spirit of God may come and he may not be defeated by the enemy.[23]

Satan draws near to cause the person to sin more, that the Spirit may depart permanently, thereby depriving one of the indwelling of Christ. Satan has to listen and watch for signs in order to know when the Spirit departs:

> If he hears the person in whom Christ is dwelling uttering ugly words, or losing his temper, or quarrelling, or fighting, then Satan knows that Christ is not with that person, and he comes along and fulfils his desire upon him. For Christ dwells in the gentle and the humble, residing in those who tremble at his word.[24]

If Satan hears a person praying and sees him on his guard, he knows that Christ dwells in that person and so flees from him. Hence, by virtue and upright living, the Christian maintains himself as the dwelling place of Christ, which protects him against the onslaughts of Satan (*Dem.* VI, 19). Therefore, Christians should "have a love for virginity as the heavenly portion which involves communion with the Watchers of heaven. For there is nothing comparable with it, and in those who live thus Christ dwells."[25] Thus we see that Aphrahat has taken the earlier Syriac notion of divine indwelling through purity and expanded upon it to include a mode of indwelling through baptism and the subsequent spiritual warfare that baptism entails.

Next, in *Demonstration* IV, Aphrahat develops the notion of Christ's indwelling through prayer in his exegesis of two passages from Matthew. The first is Matthew 6:6, in which Christ taught his followers to pray in secret with the door shut. Aphrahat interprets the "door" of this passage

---

[23] *Dem.* VI, 17, Parisot 301.12-16.

[24] *Dem.* VI, 17; Parisot 304.10-17.

[25] *Dem.* VI, 19; Parisot 309.22-26.

as referring to the door of the temple which we are and in which Christ dwells (1 Cor 3:16). Hence the passage means that we should pray in the secret of our heart, with the door of our mouth shut (*Dem.* IV, 10).[26] Yet the requirement of purity remains. For if Christ dwells within people only when there is nothing unclean, then they have a "door" to shut only if they are pure. In fact, says Aphrahat, inner purity is necessary for effective prayer. Just because prayer is voiced does not mean it will be heard, since God does not heed the prayers of the wicked (cf. Is 1:15, Ezek 8:18). Next, Aphrahat interprets Matthew 18:20, "Where two or three are gathered in my name, there am I in the midst of them" (*Dem.* IV, 11). Aphrahat maintains that this verse does not mean that Christ cannot be present when you are alone. For Christ is present within the person who is pure, even if alone. Nor does it mean that simple numbers guarantee Christ's presence. Rather, "when someone sweeps his soul clean in the name of Christ, Christ dwells in him, and God dwells in Christ. Therefore that person becomes one of the three — he himself, Christ who dwells in him, and God who is in Christ."[27] Thus, while affirming that Christ dwells in any baptized person who is pure, Aphrahat accounts for a special mode of indwelling when the person prays in Christ's name. Prayer presupposes the indwelling of Christ and thus constitutes one of its modes for Aphrahat.

Aphrahat introduces a fourth mode of Christ's indwelling through knowledge of God in an attempt to resolve an apparent contradiction in scripture. In *Demonstration* XVII Aphrahat notes that: "At first [God] was for us a dwelling place (Ps 90:1), and afterwards [God] dwelt and walked among us (e.g. Lev 26:12; 2 Cor 6:16; Jer 7:4-5)."[28] What does this mean? asks Aphrahat. God was a dwelling place for human beings because when God gave thought to create the world, humanity was the first thought God conceived, then that of all other creatures: "For humanity is older than and prior to creatures in terms of being conceived, but in terms of being born the creatures are older than and prior to Adam. Adam was conceived and dwelt in the thought of God (ܒܡܚܫܒܬܐ ܕܐܠܗܐ), and while he was held in God's mind (ܬܪܥܝܬܐ) in terms of being conceived, by the Word (ܡܠܬܐ) of his mouth [God] created all the creatures."[29] It is because humanity dwelt in the mind of God as a thought before the actual creation of the first human being that God was at first a dwelling-place for human beings.

---

[26] This interpretation of Matt 6:6 is also found in earlier Greek and Latin writers, such as Origen, *De oratione* 20.2, and Cyprian, *De oratione* 4-5.

[27] *Dem.* IV, 11; Parisot 161 13-17

[28] *Dem.* XVII, 7; Parisot 796.11-13.

[29] *Dem.* XVII, 7; Parisot 796.26 - 797.7

Once the world was established, God created the first man and gave him the power to know that God made him. It is by conceiving the thought that knows God as the Creator that God dwells in human persons: "when he knew his maker, God was formed and conceived in the midst of the thought (ܡܚܫܒܬܐ) of the man, who then became the temple of God, his creator."[30] For "if human beings do not know their maker, [God] is not formed in their midst, does not dwell with them, and is not conceived in their thought (ܡܚܫܒܬܐ)."[31]

It is important to notice here that this mode of indwelling through the knowledge of God as Creator is also implicitly the indwelling of Christ since Christ is the Creator. Aphrahat explicitly calls Christ the Creator (*Dem.* XVII, 2). Aphrahat also identifies Christ with the Word,[32] and says that "by the Word (ܡܠܬܐ) of his mouth [God] created all the creatures."[33] He thus sees Christ as the Word who is the agent of God in creation. Furthermore, Aphrahat explicitly affirms that Christ conceived and brought forth all human beings from his thought (*Dem.* XVII, 8). Accordingly, it is Christ who dwells in the mind of human beings when they conceive the thought that God made them.

This fourth mode might suggest to some that Aphrahat has a notion that Christ, as Word (Λόγος), indwells each human person by virtue of their rational mind (λόγος), similar to Justin Martyr's notion of Christ being present in all human beings because every human mind (λόγος) is a seed of and participates in the Word (Λόγος).[34] Such a similarity would perhaps indicate Aphrahat's reliance upon earlier Greek thought. But here the similarities between Justin and Aphrahat are non-existent. Aphrahat requires that human rationality be used to conceive the thought of God, specifically that God is the Creator, in order for the indwelling of God to take place. The rational mind must have particular content; according to Aphrahat, the presence of rationality alone does not constitute an indwelling of God.

For Justin, the use of the "seeds of the Word" implanted within human minds enabled pre-Christian philosophers such as Socrates to discern proper ethical conduct, i.e. to live rationally, just as Christians do. The presence of the seeds of the Word brings about human rationality, but neither the mere presence nor the use of the seeds of the Word brings about an indwelling of Christ, and true knowledge of God — such as that God is the Creator — remains attainable by revelation

---

[30] *Dem.* XVII, 7; Parisot 800.6-9.

[31] *Dem* XVII, 7; Parisot 800.11-14.

[32] "The Word and the Speaking of the Lord (ܡܠܬܗ ܘܡܡܠܠܗ ܕܡܪܝܐ) is Christ" (*Dem.* I, 10: Parisot 21.16-17). The same identification is made in *Dem.* VIII, 15.

[33] *Dem.* XVII, 7; Parisot 797.6-7.

[34] See e.g. Justin Martyr, *Apologia* I, 46; II, 10; II, 13.

alone, not the inner human λόγος.[35] Hence, the similarity between Aphrahat and Justin on this point is nil. In Aphrahat's fourth mode, true knowledge of God as the Creator results in the indwelling of Christ. Therefore, this notion of Aphrahat that God indwells through the use of the human mind is remarkable, not least of all since it has no precedent in the earlier Syriac (or Greek) tradition. Indeed, it reveals Aphrahat at his most original.

Before concluding my discussion of Aphrahat, I need to mention his refutation of a possible objection to his account of Christ's indwelling which he raised in *Demonstration* VI, 10-12. How can the one Christ who is seated at the right hand of the Father also dwell without diminishment in many saints? (*Dem.* VI, 10). The objection is as follows: if Christ is one, then Aphrahat's account of Christ's indwelling implies either that when he indwells Christ is divided to the point of diminishment, or that the one Christ is divided into many indwelling Christs. For if "Christ has individually come to each individual human being who is a believer, along with God who is in Christ — if this is so, then there turn out to be multiple gods and innumerable Christs!"[36]

In reply Aphrahat uses the analogy of the sun to demonstrate the concept of undiminished giving: the sun is one yet it shines in many places. He points to further examples of natural materials which admit division while remaining what they are, such water, fire, and dust. What is divided off from each of these is the same as that which was taken from it without loss. Such is the case with Christ and the Father: "while being one, nevertheless they dwell in many human beings; while they themselves are in heaven, they do not lose anything by dwelling in many people, just as the sun in heaven does not lose anything when its power resides on earth."[37] After running through a number of scriptural examples

[35] See Ragnar Holte, "Logos spermatikos: Christianity and ancient philosophy according to St Justin's Apologies," *Studia theologica* 12 (1958): 109-68; and M. J. Edwards, "Justin's Logos and the Word of God," *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995): 261-80. Edwards argues that Justin's claim that "the seeds of the Logos" were present in some pre-Christian philosophers is part of a polemic agenda that ascribes all Greek philosophical wisdom to Moses. Hence, the only reason that those philosophers who lived before Christ possess seeds of the Logos is that they have encountered the Logos as personified in the scriptures written by Moses. The same argument is expounded in more detail by G. R Boys-Stones, *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 184-88. the seeds of the Logos present in pre-Christian philosophers enabled them to recognize true doctrine when they encountered it in the Hebrew scriptures.

[36] *Dem.* VI, 11; Parisot 284.6-10.

[37] *Dem.* VI, 11; Parisot 285.8-12. Note that here God (the Father) dwells in human beings in virtue of his being in Christ who dwells in human beings This same understanding was seen in Aphrahat's interpretation of Matt 18:20 in the above discussion of the mode of indwelling through prayer.

of division without diminishment, Aphrahat concludes: "Christ dwells in human beings who are believers without suffering any harm by being divided up among many. ... A portion of Christ is in us (ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܒܢ ܐܝܬ), while Christ is also in heaven at the right hand of His Father."[38]

Even though Aphrahat insists that the one Christ is not diminished in any way by indwelling multiple individual human beings, it is "a portion of Christ" that is in individuals. The same is clearly stated when he says:

> [Christ] is capable of being above and below through the wisdom of his Father, and he dwells in many, while yet being one, and he overshadows all the faithful individually with a portion of himself (ܡܢܗ), without his being diminished... Even though he is divided up among many, he is seated at the right hand of his Father. And he is in us and we are in him.[39]

But Aphrahat's insistence upon the one Christ's division without diminishment when indwelling must not be taken as implying that the whole Christ does not indwell. Aphrahat's language here is precise: while he says that "a portion of Christ" is *in* or *overshadows* human beings, he never says that a portion of Christ *indwells* human beings. Rather, it is always the one whole Christ who indwells. Aphrahat's language of "portions" is meant to convey a mystery achieved by the wisdom of the Father in which the one Christ can be simultaneously at the right hand of the Father and indwelling many believers. Therefore, Christ is divided neither to the point of diminishment nor into many Christs when he indwells. Rather, in a mysterious way he is fully present both as he sits at the right hand of the Father in heaven and as he indwells believers, who share in a "portion" of him.

IV

The goal of this paper was to set out Aphrahat's four modes of Christ's indwelling and to demonstrate both his reliance upon and development of the notion as found in antecedent Syriac Christianity. While the biblical and apostolic authors represent diverse and ambiguous ways of speaking about divine indwelling, in that both corporate and individual indwelling is spoken about with respect to all three divine persons, they share the common assumption that moral probity is required for it to occur. These varied approaches to divine indwelling were interpreted by the earliest Syriac Christians as referring to God's indwelling in individ-

---

[38] *Dem.* VI, 12; Parisot 288.1-3 & 9-10. Trans. slightly modified.

[39] *Dem.* VI, 10; Parisot 282.12-16 & 18-20. Trans slightly modified.

ual human beings who were morally upright or pure. These early Syriac traditions are represented in Tatian, and especially in the *Acts of Thomas*, where God's indwelling was seen as dependent upon the believer's state of purity.

Aphrahat emphasized that the one who indwells is Christ. He developed a typology of divine indwelling and claimed that there were three modes of Christ's indwelling that were inseparable from purity: faith in Christ, the reception of baptism, and prayer in Christ's name. But his fourth mode was independent of purity and came into existence through each human being's knowledge of God as Creator. What distinguishes Aphrahat most from the antecedent tradition is his emphasis upon the indwelling of *Christ himself*. While the indwelling of Christ is sometimes only implied when he discusses the indwellings of the Spirit and of the Father, his usual manner of discourse was to say explicitly that it was Christ who dwells in the believer. Hence, in his development of the four modes and his emphasis on Christ, Aphrahat is both traditional and innovative in his conception of divine indwelling.

Emory University
Graduate Division of Religion
S214 Callaway Center
Atlanta, GA 30322

Mark DelCogliano

SUMMARY

The earliest Syriac writers interpreted in a particular manner the various strands of the biblical and apostolic traditions regarding divine indwelling. In this article I demonstrate that Aphrahat, by building upon this foundation, developed a more nuanced and broader notion of divine indwelling that is entirely Christological. For Aphrahat, being a Christian and living the Christian life means nothing other than being indwelt by Christ. I first examine the notions of divine indwelling as found in two important sources for the earliest Syriac Christianity: Tatian and the *Acts of Thomas*. In both of these sources, divine indwelling pertains solely to individuals who are morally pure. Next I discuss how Aphrahat was influenced by this earlier tradition and developed from it a notion of Christ's indwelling in four modes: by faith, by baptism, by prayer, and by knowledge of God as Creator. Placing Aphrahat within the context of the preceding tradition demonstrates both his traditionalism and originality. Aphrahat enlarged the traditional notion of indwelling dependent on purity by linking it to faith, baptism, and prayer. Yet what distinguishes Aphrahat most from the antecedent tradition is his emphasis upon the indwelling of *Christ* and his development of a fourth mode of indwelling independent of purity, that of knowledge of God as Creator.

Sebastià Janeras

En quels jours furent prononcées les Catéchèses 14-18 de Cyrille de Jérusalem?

Plusieurs auteurs ont tâché d'assigner des jours concrets, au long du carême, à chacune des catéchèses de Cyrille de Jérusalem[1]. Moi-même, je m'en suis déjà occupé autrefois[2]. J'y reviens maintenant, en reprenant et complétant les arguments que j'avais déjà donné pour placer les Catéchèses 14-18 pendant la semaine qui précède la Semaine Sainte[3].

---

[1] En plus des traducteurs des *Catéchèses*, certains auteurs se sont occupés directement de cette question; parmi eux: A. A. Stephenson, «The Lenten Catechetical Syllabus in Fourth-Century Jérusalem», *Theological Studies* 15 (1954) 103-116; W Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Londres 1955, p. 35-36; G. Kretschmar, «Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie», *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2 (1956 [1957]) 22-46; Id., «Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche», *Leiturgia* 5 (1970) 152-263; M. E. Johnson, «Reconciling Cyril and Egeria on the Catechetical Process in Fourth-Century Jerusalem», dans P. F. Bradshaw (ed.), *Essays in Early Eastern Initiation* (Grove Liturgical Study 56), Bramcote Nottingham 1988, pp. 18-30; A. Doval, «The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses», JTS N.S.. 48 (1997) 129-132; J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship* (OCA 228), Rome 1987, pp. 90-93; Id., «A Lenten Sunday Lectionary in Fourth Century Jerusalem?», dans J. N. Alexander (ed.), *Time and Community*, Washington D.C. 1990, pp. 115-122; J. Day, «Lent and the Catechetical Program in Mid-Fourth-Century Jerusalem», *Studia liturgica* 35 (2005) 129-147.

[2] Cf. S. Janeras, «Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals», *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 159-182; «À propos de la catéchèse XIV[e] de Cyrille de Jérusalem», *Ecclesia Orans* 3 (1986) 307-318; «Novament sobre la Catequesi XIV de Ciril de Jerusalem», *Revista Catalana de Teologia* 21 (1996) 333-341; «Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique de Jérusalem», *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (2000) 59-86. Voir aussi mon Introduction à la traduction catalane des Catéchèses: Ciril de Jérusalem, *Catequesis baptismals* (Clàssics del Cristianisme 67), Barcelone 1997.

[3] Parmi d'autres, Doval et Day placent ces catéchèses pendant la Semaine Sainte, du lundi au vendredi. Stephenson parle seulement de la *Cat.* 18, qu'il attribue au Samedi Saint. Telfer place les *Cat.* 14-15 au lundi et mardi (ou mercredi) de la semaine avant les Rameaux, et les *Cat.* 16-18 au Lundi, Mercredi et Vendredi Saints. Kretschmar, dans les travaux cités dans la note 1, place ces catéchèses pendant la Semaine Sainte, mais dans «Die Geschichte» (1970, mais écrit en 1965) il voit une contradiction entre Cyrille et Égérie (il la croyait contemporaine de Jean et non de Cyrille), d'après laquelle il n'y avait pas de catéchèse pendant la Semaine Sainte; donc, il y aurait eu un changement. Plus tard il corrige cette vision: «nur ist jetzt statt Bischof Johannes die Spatzeit Kyrills aunzusetzen, wenn Angaben der peregrinatio Egeriae verwendet werden»; donc il faudrait supposer qu'il ne place plus les *Cat.* 14-18 pendant la Semaine Sainte. Cf. G. Kretschmar, «Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-*

Le point décisif de la question est la place de la *Cat.* 18, que je crois prêchée le vendredi qui précède la Semaine Sainte. Pour commencer, on doit se référer au témoignage d'Égérie. D'après la pèlerine, le vendredi de la septième semaine de carême, donc avant la Semaine Sainte, on célèbre une vigile, la nuit du vendredi au samedi, comme tous les vendredis de carême, seulement que cete fois-ci elle n'est pas célébrée à l'Anastasis, comme les autres vendredis, mais à Sion, où la communauté se trouvait depuis la neuvième heure:

> Septima autem septimana cum uenerit, id est quando iam duae superant cum ipsa, ut pascha sit, singulis diebus omnia quidem sic aguntur sicut et ceteris septimanis, quae transierunt; tantummodo quod uigiliae, quae in illis sex septimanis in Anastase factae sunt, septima autem septimana, id est sexta feria, in Syon fiunt uigiliae iuxta consuetudinem eam, qua in Anastase factae sunt per sex septimanas[4].

Le matin de ce même vendredi, toutefois, avait lieu la cérémonie de la *redditio symboli* de la part des catéchumènes. C'était le denier jour de catéchèse, puisque pendant la Semaine Sainte il n'y en avait pas:

> Octaua enim septimana quadragesimarum, id est quae appellatur setimana maior, iam non uacat eos doceri, ut impleantur ea, quae superius ⟨dicta⟩ sunt[5].

C'est alors qu'Égérie met en bouche de l'évêque une sorte de résumé de ce qu'on a fait jusque là et l'annnonce des catéchèses mystagogiques pour la semaine de Pâques:

> Cum autem iam transierint septem septimanae, superat illa una septimana paschalis, quam hic appellant septimana maior. Iam tunc uenit episcopus mane in ecclesia maiore ad Martyrium. Retro in absida post altarium ponitur cathedra episcopo, et ibi unus et unus uadet, uiri cum patre suo aut mulier cum matre sua, et reddet simbolum episcopo. Reddito autem simbolo episcopo, alloquitur omnes episcopus et dicet: "Per istas septem septimanas legem

---

Vereins 87 (1971) 175-176, n. 30. Johnson place les *Cat.* 14-18 pedant la semaine avant les Rameaux, du mardi au samedi (pour le lundi il indique la *Cat.* 13); Baldovin distribue ces catéchèses entre la cinquième et la sixième semaine de Carême. On peut voir un tableau avec la distribution des catéchèses d'après divers auteurs dans Day, pp. 139-140.

[4] Égérie, *Itinerarium* [*Itin.*] 29, 2. Puisque je cite cette source en latin, je n'indique pas les pages d'une édition. On doit se référer aujourd'hui à cellle de P. Maraval, *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)* (SC 296), Paris 1982. Moi-même j'en ai fait une édition, avec traduction catalane: S. Janeras, *Egèria, Pelegrinatge* (Fundació Bernat Metge 237-238), Barcelone 1986.

[5] *Itin.* 46, 4.

omnes edocti estis Scripturarum nec non etiam de fide audistis [...]. Et ne extimetis aliquid sine ratione fieri, cum in nomine Dei baptidiati fueritis, per octo dies paschales post missa facta de ecclesia in Anastase audietis [...]"[6].

Ces paroles de l'évêque sont vraiment l'écho (faisaient-elles partie d'une sorte de rituel?) de celles de Cyrille lui-même dans sa *Cat.* 18:

> Sur la foi sainte des apôtres qui vous a été transmise pour que vous la proclamiez, nous vous avons donné autant de catéchèses que possible, par la grâce de Dieu, dans ces jours pasés du carême. [...] Mais après le saint et salutaire jour de Pâques, à partir du second jour après le sabbat [...] vous entrerez dans le lieu saint de l'Anastasis pour écouter s'il plaît à Dieu d'autres catéchèses[7].

Je ne m'arrête pas sur ces paroles de Cyrille, dont je vais citer une phrase plus bas, mais sur un autre passage de cette même catéchèse (*Cat.* 18, 17). Je le donne en grec, parce qu'il contient un mot clef:

> Διὰ δὲ τὸν κάματον τὸν προγενόμενον ὑμῖν, ἔκ τε τῆς ὑπερθέσεως τῆς νηστείας τῆς παρασκευῆς, καὶ τῆς ἀγρυπνίας, ἐκεῖνα μὲν τέως ἐν παραδρωμῇ λελέχθω.

Cyrille parle de la fatigue supportée et du jeûne du vendredi et de la vigile. Ce jeûne et cette vigile sont déjà passés? Dans ce cas, Cyrille tiendrait sa catéchèse un samedi. Il y a des auteurs qui l'ont vu ainsi. Mais quel samedi? Pour Stephenson c'est le Samedi Saint[8], tandis que pour Johnson c'est le samedi de la septième semaine, avant la Semaine Sainte[9]. Il faut dire que, d'après Égérie, la nuit du Vendredi Saint il n'y avait pas de vigile «officielle», mais seulement ceux qui avaient du courage veillaient[10]. Par contre, la nuit du vendredi au samedi de la septième semaine il y avait une vigile comme tous les vendredis de carême.

S'agit-il par contre d'un jeûne et d'une vigile qui doivent venir? Alors Cyrille pouvait parler d'una fatigue déjà supportée pendant tout le ca-

---

[6] *Itin.*, 46, 5-6.

[7] *Cat.* 18, 32-33 (PG 33, 1053-1056). Traduction de J. Bouvet – A. G. Hamman, *Cyrille de Jérusalem. Les catéchèses baptismales et mystagogiques* (Les Pères dans la foi 53-54), Paris 1993, pp. 315-316. Je suis en principe cette traduction, mais je m'en sépare quelquefois (ici, au lieu de «au cours de ce carême qui s'achève», je préfère une traduction plus littérale du grec: ἐν ταῖς διελθούσαις τῆς τεσσαρακοστῆς ἡμέραις).

[8] Stephenson, «The Lenten», p. 106.

[9] Johnson, «Reconciling», p. 27.

[10] «Ipsa atem die non mittitur uox ut peruigiletur ad Anastase, quoniam scit populum fatigatum esse. [...] Qui uult de populo, immo qui possunt, uigilant; qui autem non possunt, non uigilant ibi usque ad mane» (*Itin.*, 37, 9).

rême qui touche à la fin (τὸν κάματον τὸν προγενόμενον) et d'un jeûne prolongé et d'une vigile qui va commencer le soir de ce même jour, de ce même vendredi. Je crois que c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Cyrille. La prédication cetéchétique était faite, d'après Égérie, de la première à la troisième heure de chaque jour[11], aussi du vendredi. Mais, quel vendredi? Plusieurs auteurs se sont pronnoncés pour le Vendredi Saint[12]. Mais les offices de ce jour-là ne permettaient pas cette prédication. Selon l'*Itinerarium* d'Égérie (et un peu plus tard selon le lectionnaire arménien), l'office stational de la nuit du Jeudi au Vendredi Saint se terminait à l'aube, *ea hora qua incipit quasi homo hominem cognoscere.* À la fin de tout cet office vigiliaire, devant la Croix, c'est à dire dans l'atrium entre l'Anastasis et le Martyrium, l'évêque proposait au peuple (*confortans eos*) le programme du jour: après un petit repos chacun chez soi, on devait se rencontrer à nouveau dans ce même endroit vers la deuxième heure pour l'adoration de la Croix, et encore plus tard, à la sixième heure, pour l'office de lectures et prières qui commémoraient la passion et la mort du Christ[13]. Il n'y avait donc pas d'espace de temps libre pour une catéchèse.

Mais dans les paroles de Cyrille il y a un mot très significatif pour déterminer le jour dans lequel fut pronnoncée la *Cat.* 18: ὑπέρθεσις (ἔκ τε τῆς ὑπερθέσεως). Ce terme est appliqué précisément au vendredi avant la Semaine Sainte par plusieurs manuscrits liturgiques sinaïtiques de tradition hagiopolite[14]. Ainsi le ms. Sin. gr. 210 (IXe siècle)[15], dans lequel le titre pour la péricope de ce vendredi dit: εἰς τὴν ὑπέρθεσιν. Dans le ms. Sin. grec-arabe 116 (Xe siècle), à la même occasion, la rubrique en grec dit: εἰς τὴν ὑπέρθεσιν, tandis que la rubrique arabe dit: *legitur in fine ieiunii (t'm l'sum)*[16]. Une autre série de lectionnaires manuscrits arabes du Sinaï sont encore plus explicites, s'il le fallait: *Legitur in die feriae sextae, fine ieiunii, quae est ante dominicam Palmarum.* Ainsi les mss. Sin.

---

[11] Cf. *Itin.*, 36, 3.

[12] Cf. n. 3. Elorriaga traduit librement la phrase de Cyrille: «Estáis soportando el esfuerzo del ayuno de la preparación de la Pasqua y de la Vigilia», et en note il précise qu'il s'agit de la vigile pascale. C. Elorriaga, *Cirilo de Jerusalén. Catequesis*, Bilbao 1991, p. 479.

[13] Cf. *Itin.*, 36, 5. Sur ces offices, cf. S. Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Studia Anselmiana 99 – Analecta Liturgica 13), Rome 1988.

[14] Peri parle du jeûne τῆς ὑπερθέσεως comme étant du Vendredi jusqu'au Samedi Saint, et il cite *Cat.* 18,17. Cf. V. Peri, «La durata e la struttura della Quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitano», *Aevum* 37 (1963) 31-62, ici p. 35.

[15] J'ai consulté ce ms. sur microfilm.

[16] Cf G. Garitte, «Un évangéliaire grec-arabe du Xe siècle (Cod Sin. ar. 116)», dans *Studia codicologica* (Texte und Untersuchungen 124), Berlin 1977, p 219.

ar. 54 (IXe s.), 70 (Xe s.), 72 (897), 74 (IXe s.), 79 (XIIe s.)[17]. Ces mss. rejoignent le ms. grec-arabe 116 déjà cité, qui met au même plan ὑπέρθεσις et «fin du jeûne».

Il y a encore un autre témoignage très intéressant à propos de l'identification de l'ὑπέρθεσις avec le vendredi avant la Semaine Sainte: la *Vita Stephani*[18]. Dans le texte grec nous lisons: τῆς τεσσαρακοστῆς πληρωθείσης ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ὑπερθέσεως. Une note marginale contemporaine du ms. explicite: λέγουσι τὴν παρασκευὴν τοῦ Λαζάρου οἱ ἁγιοπολῖται ὑπέρθεσιν[19]. La version arabe de cette *Vita Stephani* présente à la fin un colophon qui dit: *Interpretata est et translata Vita [...] e lingua graeca in linguam arabicam [...]. Et fuit finis interpretationis eius dies feria tertia in hebdomada hypertheseos quae est ante Palmas*[20]. Ici le terme ὑπέρθεσις n'est pas traduit en arabe, mais seulement transposé en caractères arabes: *'brt's*. Ce colophon, donc, de même que la note marginale du manuscrit grec, témoignent que la semaine du jour de l'ὑπέρθεσις est la semaine avant la Semaine Sainte.

Ce vendredi avait lieu la dernière des catéchèses pré-baptismales, avec aussi la *redditio symboli* de la part des catéchumènes. Égérie le dit explicitement, dans le texte cité plus haut: *Ibi unus et unus uadet, uiri cum patre suo aut mulier cum matre sua, et reddet simbolum episcopo. Reddito autem simbolo episcopo, alloquitur omnes episcopus...* De son côté, Cyrille témoigne de ce même rite dans sa *Cat.* 18: Ἡ δὲ τῆς πίστεως ἐπαγγελία, πάλιν ὑμῖν ὑφ' ἡμῶν ῥηθεῖσα, μετὰ σπουδῆς πάσης ἐπὶ λέξεως αὐτῆς ὑφ' ὑμῶν ἀπαγγελλέσθω τε καὶ μνημονευέσθω[21]. D'après cela, Cyrille récitait

---

[17] Cf. G. Garitte, «Les rubriques liturgiques de quelques anciens tétraévangiles arabes du Sinaï», dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Bernard Botte*, Louvain 1972, pp. 151-156. Garitte transcrit les rubriques du Sin. ar. 72 et indique, tout de suite après, les différences que présentent les autres mss. Vu que, par rapport à cette rubrique, Garitte ne signale rien, on devrait supposer qu'elle se trouve aussi dans ces autres mss.

[18] Il s'agit de saint Étienne le taumaturge, moine de Saint Sabas († 794). Cette *Vita*, écrite par son disciple Léonce, s'est conservée en grec dans un seul manuscrit, Paris, Coislin 303 (Xe siècle), lequel est mutilé au début. Le texte grec, avec une traduction latine, fut publié par Jean Pien en 1723, dans les *Acta Sanctorum*, Iul., 3, pp. 531-613. Il en existe une version arabe complète, conservée dans deux manuscrits du Sinaï, 505 et 496 (Xe s.), dont Garitte a donné une traduction latine de la partie initiale, qui manque dans le texte grec. Cf. G. Garitte, «Le début de la Vie de S. Étiene le Sabaite retrouvée en arabe au Sinaï», AB 77 (1959) 332-369. L'édition complète a été faite par J. C. Lamoreux, *The Life of Stephen of Mar Sabas* (CSCO 578 et 579, Script. Ar. 50 [texte] et 51 [traduction]), Louvain 1999.

[19] Cf. Garitte, «Un évangéliaire», p. 219, note au num. 66, et «Le début», p. 338, n. 2.

[20] Cf. Garitte, «Le début», pp. 338-339.

[21] *Cat.* 18, 21 (PG 33, 1041) «Quant à la profession de foi que nous avons redite, proclamez-la textuellement avec une attention soutenue, et qu'elle se fixe dans les mémoires» (Bouvet-Hamman, p. 309).

encore une fois le Credo et les catéchumènes devaient le répéter et le retenir dans la mémoire[22].

Jour de la dernière catéchèse, ce vendredi était aussi, dans un certain sens, la fin du carême, tel qu'il est dit dans les manuscrits sinaïtiques grecs et grecs-arabes cités ci-dessus: «fin du jeûne», c'est à dire «fin du temps de jeûne», donc «fin du carême». Égérie, qui compte huit semaines avant Pâques[23], et qui parmi les jours de jeûne compte aussi les jours de la Semaine Sainte, fait une distinction entre les sept semaines du carême et la Semaine Sainte. Le texte cité tout au début le dit clairement. Mais aussi sur ce point Égérie et Cyrille s'accordent. Dans cette même *Cat.* 18, prononcée ce vendredi, l'évêque de Jérusalem dit: «Dans ces jours passés du carême (ἐν ταῖς διελθούσαις τῆς τεσσαρακοστῆς ἡμέραις), nous vous avons donné autant de catéchèses que possible, par la gâce de Dieu...» Et on peut rappeler à nouveau l'expression de la *Vita Stephani*: τῆς τεσσαρακοστῆς πληρωθείσης ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ὑπερθέσεως.

Peut-on trouver un indice de cette situation dans le premier document proprement liturgique de Jérusalem, le lectionnaire arménien, de peu postérieur à Égérie? Il faut dire que ce lectionnaire ne présente rien de spécial pour le vendredi avant les Palmes. Ce jour a trois lectures vétérotestamentaires comme les autres vendredis de carême, mais tout de suite après le lectionnaire dit: «Le canon de la sixième semaine du saint carême est achevé»[24], rubrique maintenue dans quelques manuscrits du *Čašoc'* arménien[25]. Je crois que cet achèvement se réfère non seulement à la sixième semaine de carême mais à tout l'ensemble des canons de lectures du carême, avec quoi on marque une sorte de fin du carême. La Semaine Sainte, à partir du lundi, constitue un bloc séparé du carême[26].

---

[22] Johnson («Reconciling», p. 28), qui place la *Cat.* 18 le samedi avant le dimanche des Rameaux, dit qu'en ce moment Cyrille répète le Symbole pour les catéchumènes, lesquels le récitent, dans la *redditio symboli*, le lendemain, dimanche des Rameaux. Talley, qui penche pour la semaine avant la Semaine Sainte pour les *Cat.* 14-18 (et donc la *Cat.* 18 le vendredi), pense aussi que la récitation du Symbole de la part des catéchumènes, chez Égérie, avait lieu le samedi ou le dimanche. Cf. T. J Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Paris 1990, p. 194.

[23] Cf. *Itin.*, 27, 1.

[24] Renoux, *Le codex*, II, p. 255 (XXXII).

[25] Cf. Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc'*, II (PO 48), Turnhout 1999, p. 182. Dans ce même jour le *Čašoc'* a une autre rubrique relative aux lectures pour les catéchèses, lesquelles sont distribuées au long du carême: «Est achevé le canon d'enseignement de ceux qui vont être baptisés» (avec quelque légère variante dans un autre manuscrit), rubrique pareille à celle du lectionnaire arménien, qui place toutes ces lectures, en bloc, avant le carême.

[26] En fait, le lundi de la Semaine Sainte s'ouvre avec cette rubrique: «Le lundi du jeûne de Pâques...». Renoux, *Le codex*, II, p. 259 (XXXV). Il faut noter aussi que les lectures des trois premiers jours de la Semaine Sainte ne font pas suite aux lectures du carême, mais présentent un nouveau commencement: Genèse, Proverbes, Isaïe.

Que le vendredi avant la Semaine Sainte soit la fin du carême n'est pas d'ailleurs une chose exclusive de la tradition hagiopolite. On peut voir la même chose dans les *Constitutions Apostoliques*, de la fin du IVe siècle, lesquelles indiquent les limites du carême; celui-ci commence un lundi et finit le vendredi avant la Semaine Sainte:

Μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἡ νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς [...]. Ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ Πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. Μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ Πάσχα ἑβδομάδος[27].

Et dans la tradition syro-occidentale, ce vendredi est appelé «le saint vendredi du jeûne des quarante jours» (*'erubtā qaddištā d-saumā darbīn*) ou, plus simplement, «vendredi des quarante» (*'erubtā darbīn*)[28]. Cette dernière expression est témoignée aussi par quelque manuscrit de la tradition syro-orientale[29]. Mais aussi dans le rite byzantin peut-on trouver quelque témoignage de cette même tradition dans deux tropaires idiomèles propres à ce vendredi de carème:

Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστὴν, καὶ τὴν ἁγίαν ἑβδομάδα τοῦ Πάθους σου αἰτοῦμεν κατειδεῖν, φιλάνθρωπε...[30].
Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστὴν, βοήσωμεν...[31]

Je ne peux m'abstenir d'apporter encore, sans m'y attarder, un texte de Jean Chrysostome: l'homélie *Ad finem ieiunii* (Πρὸς τὸ τέλος), qui se trouve parmi les homélies *De statuis*, prononcées le carême 387[32]. Au début et à la fin de cette homélie se trouvent les expressions suivantes:

Πρὸς τὸ τέλος ὑμῖν τῆς νηστείας λοιπὸν ὁ καιρὸς επείγεται· οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς πρὸς πλείονα ἑαυτοὺς ἐπιδῶμεν ἀρετήν. [...] Διὰ τοῦτο νηστεία καὶ τεσσαρακο-

---

[27] «Observez le jeûne de la quarantaine [...]. On pratique ce jeûne avant celui de Pâques, il commencera le lundi et s'acèvera le vendredi. Après ces jours, arrêtez le jeûne et commencez la sainte Semaine de Pâque». *Const. Apost.* V, 13, 3; M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, II (SC 329), Paris 1986, p. 246-247.

[28] Cf. A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910, p. 207. Baumstark parle clairement de fin du carême pour ce vendredi: «der eigentliche liturgische Endtermin der Quadragesima.»

[29] Cf. J. Mateos, *Lelya-Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes* (OCA 156), Rome 1959, p. 158, n. 1.

[30] Τριῴδιον κατανυκτικόν, éd. de Rome 1879, p. 578.

[31] *Ibid.*, p. 579. Ce tropaire, cité aussi par Baumstark, est attribué à André l'Aveugle.

[32] Ces homélies ont été étudiées par F. van de Paverd, *St. John Chrysosotom, the Homilies on the Statues* (OCA 239), Rome 1991.

στή, καὶ τοσούτων ἡμερῶν συνάξεις καὶ ἀκροάσεις καὶ εὐξαὶ καὶ διδασκαλίαι[33] [...] Τεσσαράκοντα λοιπὸν ἡμέραι παρῆλθον[34].

D'après le Chrysostome, le jeûne touche à la fin, les quarante jours de jeûne, le carême, sont passés. Je crois que cette homélie appartient au vendredi avant la Semaine Sainte et non à une semaine antérieure, comme le voudrait van de Paverd[35]. C'est aussi pour ce jour (τῇ παρασκευῇ τοῦ Λαζάρου) que nous pouvons trouver cette homélie dans la tradition homilétique[36].

Les catéchèses 14-18

Établi que la catéchèse 18 appartient au vendredi avant la Semaine Sainte, les autres quatre catéchèses doivent occuper les jours précédents dans la même semaine; donc 14: lundi, 15: mardi, 16: mercredi, 17: jeudi[37]. Que la catéchèse 14 fusse prononcée un lundi, c'est Cyrille lui-même qui le dit, lorsqu'il se réfère au jour précédent, dimanche:

Ἡ ἀκολουθία τῆς διδασκαλίας τῆς πίστεως προέτρεπεν εἰπεῖν καὶ τὰ περὶ τῆς ἀναλήψεως· ἀλλ' ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις ᾠκονόμησε πληρέστατά σε ἀκοῦσαι, κατὰ τὴν ὑμετέραν ἀσθένειαν, τῇ χθὲς ἡμέρᾳ κατὰ τὴν κυριακὴν κατ' οἰκονομίαν τῆς θείας χάριτος, ἐν τῇ συνάξει τῆς τῶν ἀναγνοσμάτων ἀκολουθίας, τὰ περὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν περιεχοῦσης[38]. [...] Παρέλιπον τὰ λοιπὰ τῆς κατασκευῆς, τὰ χθὲς ἐπὶ τῆς συνάξεως εἰρημένα τῆς κυριακῆς[39].

On s'est penché sur ce dimanche pour deviner quelles pouvaient être les lectures qui avaient permis à l'évêque de parler sur l'Ascension. Cela

[33] *De statuis, hom.* 20, 1 (PG 49, 197).

[34] *Ibid.*, 9 (*ibid.*, 211).

[35] J'ai discuté un peu ces questions dans «Le vendredi», pp. 67-71. J'aimerai y revenir un jour.

[36] Cf A. Erhard, *Uberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil*, I, pp. 40, 162; II, pp. 250, 266.

[37] Dans *Cat.* 17,20 Cyrille dit: «Voici la sainte fête de Pâques désormais toute proche» La fête de Pâques était vraiment proche du jeudi avant les Palmes.

[38] «Le déroulement de la didascalie de la foi invitait à parler aussi de l'Ascension, mais la grâce de Dieu a voulu que très complètement tu en aies entendu parler, à la mesure de notre faiblesse, hier dimanche. Par une disposition de la grâce divine, la suite des lectures faites à la synaxe comportait ce qui regarde la montée aux cieux de notre Sauveur» *Cat.* 14, 24 (Bouvet-Hamman, pp. 227-228).

[39] «J'ai laissé le reste de l'argumentation; je vous l'ai dit hier à la synaxe dominicale.» *Cat.* 14, 26 (Bouvet-Hamman, p. 229, mais ils traduisent "du Seigneur", au lieu de "dominicale" ἐπὶ τῆς συνάξεως τῆς κυριακῆς).

dépend aussi du jour assigné à la *Cat.* 14. Si elle fut prononcée le lundi de la Semaine Sainte, le dimanche précédent était le Dimanche des Palmes. Quelle occasion pouvait offrir ce dimanche pour prêcher sur l'Ascension? Kretschmar la voit dans la station qui, d'après Égérie, avait lieu, à la neuvième heure, à l'Imbomon, au sommet du mont des Oliviers, lieu de l'Ascension. Là, dit Égérie, *dicuntur ymni uel antiphonae aptae loco aut diei: similiter et lectiones interpositae et orationes*[40]. On ne sait pas quelles étaient ces lectures, sauf la péricope évangélique a l'onzième heure, sur l'entrée de Jésus à Jérusalem. Kretschmar compare cette station à l'Imbomon avec la station pareille qui se tenait là aussi le jour de la Pentecôte, où l'on commémorait l'Ascension du Seigneur[41], et rappelle l'épître indiqué par le lectionnaire arménien pour le dimanche des Rameaux: Eph 1, 3-10[42], «der große Hymnus auf die himmlische Herrschaft Christi».

Mais si la *Cat.* 14 appartient au lundi avant la Semaine Sainte, comme je crois, alors on doit chercher dans ce dimanche dernier du carême[43]. Le lectionnaire arménien, on le sait, n'offre pas des lectures pour les dimanches du carême, tandis que le lectionnaire géorgien, qui lui est postérieur, les possède déjà. Les péricopes sont les suivantes: Eph 4,25 – 5,2 (Paul donne des normes de vie chrétienne) et Lc 16, 19-31 (le mauvais riche et le pauvre Lazare). Donc, aucun motif pour parler de l'Ascension. On pourrait penser peut-être que dans le lectionnaire géorgien nous avons une épître déjà raccourcie, processus bien connu dans l'histoire de la liturgie, et concrètement de la liturgie hagiopolite. Or, dans une péricope bien plus longue on pourrait trouver:

> Chacun de nous a reçu sa part de la grâce divine selon que le Christ a mesuré ses dons. C'est pourquoi l'on dit: "Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes." "Il est monté", qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses... (Eph. 4, 7-10).

---

[40] *Itin.*, 31, 1. Cf. Kretschmar, «Die frühe Geschichte», pp. 37-38.

[41] Cf. *Itin.*, 43, 5. D'après Kretschmar, «der Einzug Christi in das himmlische Jerusalem und sein himmlisches Königtum entsprechen dem Königseinzug nach dem Jerusalem auf Erden».

[42] Renoux, *Le codex*, II, p. 257. Les lectures sont assignées au matin. Dans la station à l'Imbomon, à la neuvième heure, il n'y avait pas des lectures.

[43] Cf. Janeras, «À propos de la catéchèse XIVe», et «Novament sobre la Catequesi XIV». Telfer, *Cyril of Jerusalem*, p. 36, place la *Cat.* 14 le lundi avant la Semaine Sainte, mais il ne touche pas le problème de l'allusion à l'Ascension.

Dans *Cat.* 14, 24 Cyrille, parmis d'autres textes, cite, comme Paul, le psaume 68 (67), 19, et, après cette citation, il fait écho aux mots de Paul lorsqu'il dit: «Notre Saigneur Jésus-Christ qui, descendu et remonté, est assis avec le Père».

Un autre chemin est aussi possible. J'ai vient de dire que le lectionnaire arménien n'indique pas des lectures pour les dimanches du carême. Mais le P. Renoux a bien montré que la liturgie arménienne postérieure a conservé beaucoup de choses de l'ancienne liturgie hagiopolite. Il a pu montrer que, pour le cas du carême, les lectures des mercredis et vendredis de chaque semaine, plus les péricopes de tous les jours de la deuxième semaine, sont les mêmes que celles de l'ancien lectionnaire armenien du Ve siècle. Pourrait-on supposer que les lectures dominicales de la liturgie arménienne conservent aussi celles de l'ancienne tradition hagiopolite? Pour le dimanche avant les Palmes les lectures sont les suivantes: Is 66, 1-24; Col 2,8 – 3,17; Mt 22,34 – 23,39[44]. Dans la péricope évangélique il y a ce passage: *Comment donc David parlant sous l'inspiration l'appelle-t-il Seigneur dans ce texte*: *"Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis dessous tes pieds"?*

Dans les dernières sections (27-30) de la *Cat.* 14 Cyrille parle de la session du Christ à la droite du Père, et plus explicitement, dans 14, 28, il cite le texte de Mt 22, 43-44:

> Pour l'instant, il vous faut vous rappeler quelques-uns seulement des nombreux enseignements déjà donnés sur la session à la droite du Père. Le Psaume cent neuvième dit clairement: "Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau sous tes pieds." Et le Seigneur, dans l'Évangile, renforçant cette parole, dit que David ne l'a pas prononcée de lui-même, mais sous l'inspiration du Saint-Esprit: "Comment donc, dit Jésus, David grâce à l'Esprit l'appelle-t-il Seigneur lorsqu'il dit: Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite"?[45]

Un peu plus loin (14, 29), Cyrille cite He 1,13, où l'auteur de l'épître se réfère au psaume 110 (109). Avant cette citation, dans cette même section, Cyrille rapporte un passage de l'épître aux Colossiens: *Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu* (Col 3,1). Ce passage se trouve justement dans la péricope que la liturgie arménienne présente pour ce dimanche (Col 2,8 – 3,17)[46]. Par cette voie, une prédi-

---

[44] Cf. Renoux, *Le Čašoc'*, p. 180; Id., «Les lectures quadragésimales du rite arménien», REArm, N.S. 5 (1968) 246.

[45] PG 33, 861 (Bouvet-Hamman, p. 230).

[46] Baldovin, «A Lenten», pp. 118-120, fait recours au système de lectures de Constantinople, lequel signale la lecture de l'épître aux Hébreux pour les dimanches de carême. Or, le

cation sur l'Ascension le dimanche avant le Dimanche des Rameaux est possible.

On pourrait faire une objection à tout ce que je viens de dire. Les péricopes tirées des lectionnaires hagiopolites appartiennent au dimanche, tandis que la *Cat.* 14 où se trouvent ces parallélismes fut prêchée le lendemain, lundi, dans lequel Cyrille dit qu'il ne va pas parler de l'Ascension, puisqu'il l'a déjà fait le jour précédent. Tout de même, il revient sur le sujet pour que les catéchumènes retiennent l'enseignement:

> Je veux donc croire absolument que tu te souviens de notre explication: ce n'est qu'en passant qu'aujord'hui encore je te refraîchis la mémoire sur ce qui a été dit. Souviens-toi de ce qui est clairement écrit dans les Psaumes: "Dieu est monté dans un bruit de fanfare" (Ps. 47 [46], 6). Souviens-toi [...] Souviens-toi [...] Souviens-toi [...][47].

Cyrille pouvait donc rappeler et citer à nouveau des textes lus et entendus le jour précédent. De cette façon, la *Cat.* 14 s'accorderait bien avec le dernier dimanche du carême — ce qui est bien plus difficile avec le dimanche des Rameaux — et avec l'assignation des *Cat.* 14-18 à la semaine avant la Semaine Sainte.

En quelle année furent prêchées ces catéchèses?

Ce n'était pas l'objet de ces pages d'aborder la question de l'année dans laquelle furent prêchées les *Catéchèses* de Cyrille. Néanmoins, placer les *Cat.* 14-18 dans la Semaine Sainte ou bien dans la semaine antérieure a des répercussions sur cette date. Lorsque Cyrille prêche la *Cat.* 14 le mois de Xanthique, et donc le printemps, vient de commencer:

---

cinquième dimanche on lit la péricope He 9, 11-14, d ans laquelle on peut voir une allusion à l'Ascension dans le passage «Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire» (He 9, 11-12), , 11-14). Cf. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, II (OCA 166), Rome 1963, pp. 56-57. Baldovin place alors la *Cat.* 14 le lundi après ce cinquième dimanche.

[47] Μάλιστα μὲν οὖν μνημονεύειν σε νομίζω τῆς ἐξηγήσεως· πλὴν ἐν παραδρομῇ καὶ νῦν ὑπομιμνήσκω σε τῶν εἰρημένων. Μνημόνευε τοῦ γεγραμμένου σαφῶς ἐν Ψαλμοῖς· Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ. Μνημόνευε [...] Μνημόνευε [...] Μνημόνευε [...] (*Cat.* 14, 24; PG 33, 857; Bouvet-Hamman, p. 228).

> Comme le mois de Xanthique en effet est arrivé, c'est désormais le printemps. Or c'est en cette saison, c'est en ce premier mois du calendrier hébraïque, que l'on célèbre Pâques, jadis figurative, maintenant réelle[48].

Le début du mois de Xanthique correspondait au 24/25 mars. C'est donc peu après ces jours qu'on doit placer la *Cat.* 14. Parmi les années possibles où Cyrille pouvait prêcher ses catéchèses (348-351), l'année 349 doit être exclue parce que Pâques, cette année-là, tombait trop tard (23 avril), et donc à la fin du mois de Xanthique. Si l'on pense à la Semaine Sainte pour les *Cat.* 14-18, les années 348 et 351 sont possibles[49]. En 348 le Lundi Saint tombait le 28 mars, donc 4 jours après le début du mois de Xanthique. En 351 le Lundi Saint tombait le 25 mars, au début du mois de Xanthique. Dans cette optique l'année 350 devrait être exclue, puisque le Lundi Saint tombait le 2 avril, neuf jours après le début du Xanthique.

Mais je crois avoir prouvé que les *Cat.* 14-18 appartiennent à la semaine avant la Semaine Sainte. Dans ce cas, la *Cat.* 14 aurait été prêchée le 22 mars en 348, ou le 20 mars en 351, toujours donc avant le début du mois de Xanthique[50], ce qui fait qu'on doive exclure ces années. Il ne reste alors que l'année 350 pour la prédication de ces catéchèses[51], et la distribution en serait la suivante:

mars	21 mercredi	équinoxe
	24 samedi	Xanthique (24/25)
	25 dimanche	(prédication sur l'Ascension)
	26 lundi	*Cat.* 14
	27 mardi	*Cat.* 15
	28 mercredi	*Cat.* 16

---

[48] Ξανθικοῦ γὰρ τούτου μηνὸς ἐνεστῶτος, ἔαρ ἐστὶ λοιπόν. Ὁ δὲ καιρός ἐστιν οὗτος, ὁ μὴν ὁ παρ' ἑβραίοις πρῶτος, ἐν ᾧ ἡ ἑορτὴ τοῦ Πάσχα τοῦ πρότερον τυπικοῦ, νῦν δὲ ἀληθινοῦ. (*Cat.* 14, 10; PG 33, 836; Bouvet-Hamman, p. 217).

[49] L'an 348 est défendu par la plupart des auteurs. Dans sa tout récente traduction des catèchèses, Jesús Sancho Bielsa, indique aussi l'an 348, mais sans apporter aucun motif, et il ne parle point de la distribution des catéchèses: J. Sancho Bielsa, *Cirilo de Jerusalén. Catequesis* (Biblioteca de Patrística 67), Madrid 2006. Doval et Day proposent 351.

[50] V. Saxer, *Cirillo e Giovanni di Gerusalemme. Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Milan 1994, pp. 29-30, 432, n. 13, et 447, n 42, qui attribue les *Cat.* 14-18 à la semaine avant la Semaine Sainte, défend quand même l'année 348, mais avec une certaine confusion. En effet, il dit que la *Cat.* 14 fut pronnoncée le lundi 21 (!) mars, et que le jour auparavant, dimanche, c'était l'équinoxe (donc le 20 mars!).

[51] Telfer, *Cyril of Jerusalem*, p. 37, en plaçant la *Cat.* 14 le lundi avant la Semaine Sainte, même s'il croit que les *Cat.* 16-18 furent prêchées pendant la Semaine Sainte (cf. n. 3), plaide aussi pour l'année 350

	29 jeudi	*Cat.* 17
	30 vendredi	*Cat.* 18. (ὑπέρθεσις)
	31 samedi	(avant les Palmes; samedi de Lazare)
avril	1 dimanche	Dimanche de Rameaux
	8 dimanche	Pâques

L'objet de ces pages étaient les *Cat.* 14-18 de Cyrille de Jérusalem. La distribution de toutes les autres catéchèses au long du carême est toute une autre question, si vraiment on peut leur assigner des jours concrets. En tout cas, pour ce faire, on doit tenir compte de la place des cinq dernières catéchèses, prêchées pendant la semaine avant le Dimanche des Rameaux.

Bailèn 161, S/A 1.
08037 Barcelona
sjaneras@menta.net

Sebastià Janeras

SUMMARY

Several authors have sought to determine the days of Lent on which the *Prebaptismal Catecheses* of Cyril of Jerusalem were delivered. This is especially true of *Catecheses 14-18*, which have often been placed during Holy Week. Janeras returns here to this subject, on which he has already written, in order to establish once again that *Cat. 18* should be placed on the Friday before Palm Sunday, the last day of Lent in the strict sense before the beginning of the Holy Week fast. The witness of Egeria and of various hagiopolite documents supports this conclusion. And since *Cat. 14* was delivered on a Monday, *Cat. 14-18* should be distributed Monday to Friday of the week preceding Holy Week. On that basis one can also establish the year the catecheses were delivered. For in *Cat. 14*, Cyril refers to the month of *Xanthikós*, hence of spring that had just begun. If *Cat. 14-18* were delivered the week before Palm Sunday, then among the possible years for this recurrence, AD 348-351, only the year 350 meets these conditions.

Christos Terezis

Aspects of Byzantine Aesthetics in G. Pachymeres' Work

Introduction

The Christian thinker George Pachymeres (1242-1310) is one of those exceptional personalities of the Byzantine period who, by his consistent preservation of the boundaries of each, is able to combine theology with philosophy and science. As a theologian he was celebrated for his analytical commentaries on the Areopagitical writings, where he attempts a synthesize Byzantine theological thought up to his own times. As a scientist he owes his fame to the fact that he gave special attention to mathematics. Whereas his philosophical education is somewhat distant from his comments on Aristotle preserved in Latin translation. His brief commentary on the Platonic dialogue *Parmenides* (*Παρμενίδης*) is indicative of his remarkable philosophical skills.[1] In his commentary on the Areopagitical writings he deals with issues of aesthetics, like those concerning the notion of "beauty". Nevertheless, this is an issue that has not yet been the object of scholarly research, despite its with respect to two theoretical issues: a) the way one could perceive aesthetics during the 13th century of the Byzantine Era and b) the extent to which ancient Greek philosophy appears in the Christian texts of the same period.

Within the context of Eastern Christianity the theory of art was always formulated in reference to the divine element, which belonged not only to the artist but also to the whole religious community. This theory, like any other theory, is based neither on pure anthropological criteria nor on the perspective posed by pure empirical interpretation. This results of the basic *dogma* that man does not exist autonomously but according to the God's image and likeness. Man's existence becomes meaningful not in an *ad hoc* way or because of its potential, but because that he proceeds from a reality that surpasses him. The phenomenon of this deduction was in any case regarded as compulsory; therefore, the

[1] The comments of George Pachymeres in the texts of Denys Areopagite are in PG 3: 108c-1064b and 4: 433a-508d. This work on Aristotle has the title: *George Pachymeres Hieromnemonis in universam fere Aristotelis philosophiam epitome* (Latin transl. by Ph. Bechius), Basel 1560.

OCP 74 (2008) 209-220

criteria for man's acts and choices derive from a world beyond his limits, a world that succeeds and leads him. Thus man's life is not defined statically but on the basis of one perspective, which is the progressive path to discover his specifications. His aim is not just the knowledge of himself but also the knowledge of his principles and sources through himself. This very self-knowledge (αὐτογνωσία) led to divine knowledge — the fear of God. Consequently, the anthropological issue becomes a part of a broad theory of archetypes, though this is a very difficult notion to define. The reason is that the man had no other way to approach the supernatural apart from making use of the data of his directly perceptible experience. Furthermore, the way in which these archetypes manifest themselves is another question. Christian dogmatic teaching places the archetypes on the level of the divine energies, the level on which the specifications concerning the causation of the World of Experience are based. Therefore, the tracing of these divine energies is for man an extraordinary challenge since he is obliged to refer to areas not directly accessible to him.[2] This gnosiological bond, however, necessarily led the believer to choose another course, course of mystical experience as well as of the deduction.[3]

George Pachymeres approached the above issues with exhaustive systematization.[4] He did not fail to examine the issue of the theory of beauty. Besides, just like Dionysius Areopagitis' annotator, another exponent of this theory in the Byzantine thought, it seems to be logical for Pachymeres to deal with its content. He approaches this theory beyond the empirical foundation and interpretation of aesthetics because he places it in a genuine metaphysical context and defines it through a theory on Holy Trinity or absolute Good. More specifically, he defines it through a theory of divine economy. God is not only the agent of physical beings but also a decorator of absolute precision. He does not just create, but provides all beings of the physical world with all the attributes that guarantee harmony, order, interrelation, friendship and communication. In other words, he offers all the factors that evoke admiration and can lead to an emotion of *euphoria*. Thus, a world is made

---

[2] For a systematic analysis of these, see P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Delachaux / Niestle) 1965.

[3] It should be noted therefore that the archetypes' deduction could secure and guarantee the meaning of the ectypes' existence as well. See P. Th. Camelot, "La Théologie de l'Image de Dieu", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956), pp. 443-471.

[4] For G. Pachymeres' work, see H. D. Saffrey and L. G. Westerink, *Proclus Théologie Platonicienne*, vol. V, ed. "Les Belles Lettres", Paris 1987, pp. LVII-LXIX. It should be noted that Pachymeres is deeply acquainted with Platonic, Aristotelian and Neoplatonic philosophy, which he fruitfully develops in the context of Eastern Christianity. A specialized scholar can easily understand which Platonic dialogues, like *Parmenides*, have been assimilated by Pachymeres.

definable not «being» but by «well-being». This Christian thinker presents God as the ultimate, unconditional and best artist. This condition contributes to the establishment of a relationship, not a chasm, between the metaphysical and the physical worlds. It is nevertheless a relationship that does not cause confusion, but rather one which safeguards the individualities.

A. *Divine Economy and Beauty*

Neither of these worlds ceases to remain within its familiar ontological limits. But the metaphysical world by being the absolute fulfillment of the "Good," and the physical world by being the good as a possibility to be fulfilled, bring out a common way of existence. Beauty is indicative of this way. An idiomorphic Platonism comes to the fore, since the "empirical" element is a reflection of the Metaphysics, is thus the tangible ectype of the intelligible archetype.

Originally, Pachymeres describes the sense of Beauty etymologically. He argues that beauty owes its designation to the fact that it provides all beings with the "beautiful," and also because that it is the cause of every articulated construction and every condition in the formation of which admiration is evoked. He also mentions that beauty is the symmetry, between the members of an organism and the parts of a whole process as a result of their interrelation, and he adds that this symmetry is particularly qualified by exquisite shapings or architectural patterns.[5] However, what is stressed by the Christian thinker is that the name here is not attributed by its correspondence to the condition of a being *ad hoc*; rather the actual criteria for attribution are the results of this being's actions or intervention into other beings.

The cognitive apophatism here is ostensible, and under this spectrum, reference to a metaphysical being or to a situation with transcendental qualities undoubtedly becomes evident. Nevertheless, the description has nothing to do with the self identity of the essence (οὐσία), but rather with the protrusion of its acts. Namely, the term beauty is not attributed to a being whose inherent structure and ontological individuality is known through empirical data and scientific research. What can only be known is that beauty operates as a cause, and what is more important is that

---

[5] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus* (*Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων*), PG 3, 761b: «Κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδιδομένην πᾶσι καλλονὴν, καὶ διὰ τὸ εἶναι αἴτιος πάσης εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας· (κάλλος γὰρ ἐστι συμμετρία μελῶν καὶ μερῶν μετὰ τῆς ἐπανθούσης εὐχροίας·)». On the sense of beauty in Eastern Christianity, see Chr. Giannaras, *Το πρόσωπο και ο έρως*, ed. «Domos», Athens 1987, pp. 106-147.

our perception of beauty does not arise from its activity as such but rather from its results.

A corollary to this is that the world of experience is a reinforcing factor for man's cognitive perception when he attempts to define or describe a metaphysical being. Beauty as a quality of the "divine good" is not directly approached by human perception, but by its manifestations as intermediate to a world that is cognitively accessible and describable by means of designations. In strictly theological terms, the products of divine economy are the sole criterion and the only existing possibility for the validity of human cognitive procedures in an endeavor to demonstrate the way of existence of the Good. However, this exclusivity functions restrictively, since it is a possibility rather than an absolute reality. The human conscience is set in motion by assumptions, and hence it necessarily has to function intuitively. What is also interesting is that Platonism returns in the sense that the world of Experience functions deductively and directs conscience to its sources.

B. *Gnosiological views of Beauty*

On parallel lines, Pachymeres mentions that the prime being or Good is qualified as beauty under conditions of catholicity, because it manifests a clear communicative tendency by inviting every being to turn towards it. Besides this enticing move, the designation of the Good as beauty is attributed to the fact that it is always being (αεί ον), and also that it does not undergo any increase or decrease. In other words, beauty is what originally and inherently possesses the golden mean and complete harmony of its hypostasis uninterruptedly and undiminished. Therefore under the notional restrictions posed by this ontological data, excess and lack are expressions of evil.[6] What accounts for this is the abolition of the authentic and the self-sufficient, which as a result leads to deviations from the canon. Thus the golden mean as the ontological completeness of the hypostasis of a being is above all the metaphysical condition that is not susceptible to development and change. Beauty is defined as the originally utter completeness, since that Good stipulates the terms of its development and formation. This quality indicates a metaphysical being that is undisputable master of itself and does not al-

[6] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761b-c: «Διὰ τὸ πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλεῖν, καὶ ὡς ἀεὶ ὄν καὶ μηδὲ ποτε μειούμενον ἢ αὖξον· τὰς γὰρ ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις κακίας οἴδαμεν λέγειν». Undoubtedly Pachymeres here uses Aristotle's theory on «μεσότης» in the sense of the absolute essential. See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1106β. Therefore beauty is in the most mature phase of its presence when no further development is needed.

low — or does not need — any external intervention. Platonism holds a dominant position even in this reference by Pachymeres.

The predicates mentioned above lead Pachymeres to maintain that Good is entirely and wholly beauty and that this quality is neither partly nor temporarily acquired but *is*. The Good does not underlie any sort of relativism. Besides, according to Christian teaching, God-the-Good as an absolute unity is timeless and does not allow any divisions. Thus, Beauty is not beauty in reference to a comparative examination of it with another being. If a comparison was the criterion for it, then beauty would not be beauty as such. The Good would constitute a condition superior to some others, with which it would be a part of the same category. It would be just a matter of simple order (hierarchy). Furthermore whatever is compared founds its comparison to a superior entity. In addition, it should at this point be noted that in Christian theology Good is ontologically different from all beings, so every comparison of Good with them is meaningless. Moreover, Good is not beauty in relation to its location. This is again consistent with the Christian teaching according to which Good defines but is not defined, and also predominates though its omnipotence regardless of its location.[7] It controls space and imposes its laws on it. It should be alleged, therefore, that even in Plato the Good is not determined by conditions that exist outside it. In *Parmenides*, the Athenian philosopher has clearly demonstrated that the Good or the One is independent of any other condition, and at the same time it modifies this very condition.

Next, Pachymeres examines the topic under philosophical terms. He argues that Good is not beauty by virtue of its presence in some subjects, namely in some layers or recipients. If the opposite were true, then Good would be a mere inherent quality, an accident that would be ontologically defined by its location. According to the former, which is the right one, Good possesses beauty uniquely and wholly, and it is precisely for this reason that it retains this quality originally and permanently. It holds beauty exclusively and does not share it with anyone else. If Good shared beauty it would be inferior to beauty since it would be obliged to participate in a superior entity out of which it would assimilate a part. Therefore beauty, as examined in the region of absolute Good, does not disperse. For example, it is not divided from dispositions or inclinations

---

[7] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus,* 761c: «Οὐδε κατά τι καὶ ἀνὰ μέρος καλὸν, οὐδὲ κατά τινα χρόνον καλὸν, κατά τινα δὲ οὔ· οὐδὲ πρός τι καλὸν, οὐδέ που, οὐδὲ τισιν·». Here Pachymeres uses again the aristotelian categories. See Aristotle, *Metaphysics*, 1068a and Categories, 1β-3β. For the absolute character of the One-Good despite its manifestations towards the world of experience in the context of Christian Theology, see V. N. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, ed. "Aubier", Paris 1944.

that would render it generated.[8] Namely it is not the emotional product of an inner human tendency because then it would be defined idealistically. In this case, the variety of human dispositions would be the criterion for its formation and its subsequent evaluation as such. Furthermore, differences that introduce distinctions or even superiorities by comparison, can not define beauty. These senses are completely unfamiliar to the divine unity. According to these assumptions it could very well be alleged that we encounter the ontology of beautifulness in the divine sphere.

The case, however, is different in regard to physical beings. According to Pachymeres, the beauty that is immanent, for example, in man, disperses to the beauty into different parts of his body: the beauty of the nose or eyes. Nevertheless, the beauty of the Good is not similarly dispersed though it bears no resemblance to the previous example. It is not defined in reference to other criteria but in every location is perceived equally due to its inherent qualities.[9] The criterion of a universal acceptance, which is not formed on its own, arises in a somehow compelling manner from the composition of beings, and as a result is not influenced by evaluations or preferences in relation to the appearance of beauty.

Subsequently, Pachymeres, to avoid any misinterpretations, elaborates the correct perception of the sense of beauty in sensible beings. He stresses that since all beings derive from Good, beauty is beyond doubt immanent in their hypostasis as a common physical quality. All beings on the basis of their original constitution possess beauty to an exquisite degree. Here too, the ontology of beautifulness is given, even under variant conditions. This possession, however, does not take place in a unique way. Each being possesses beauty in reference to itself. Thus the beauty of the sun, the earth, and the sea are three different things. This arises from a development of variety resulting from the individuality of the subjects or the physical bodies and elements. Due to their differentiation, these elements cannot fall into the same category of beauty — namely

---

[8] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761c: «ἀλλ᾽ ὡς τὸ καθ᾽ ἑαυτὸ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν, ἐπεὶ οὔτε σκεδάννυται εἰς ἕξειςτε καὶ διαφορὰς καλλοποιούς». In this quote Pachymeres uses the distinction of Plato and Neoplatonism between metaphysical and physical beauty. This distinction will also be found later. On the sense of perpetual being and for the topics related to its content in Christian Theology , see B. Brons, *Gott und die Seienden*, Göttingen 1976, pp. 168-236.

[9] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761c: «ἄλλο γὰρ κὰλλος ὀφθαλμοῦ τυχὸν, καί ἄλλο κάλλος ῥινὸς, καὶ ἄλλο προσώπου παντὸς, καὶ ἄλλο χειρῶν. Οὔτε πρός ἐνίους τὸ καλόν ἐστι, πρὸς ἐνίους δὲ οὒ, ἀλλὰ πανταχοῦ πέφυκε φαίνεσθαι καὶ ἐν πᾶσιν, ὅπερ οὐκ ἔχει τὸ καθ᾽ ἡμᾶς κάλλος». The variety of beauty noticed in the world of experience is an indication of the lack of absolute unity and absolute identity that is the quality of the divine. In every case and at any time the divine retains the same condition for itself, namely as being the case of itself.

universaly applicable categories of beauty.[10] That last point raises the question of the possibility of the existence of such common categories, or of the legitimacy of founding an issue based on common meanings (universalia). Pachymeres here seems to exclude universalia by giving precedence to the substance of quality. Substance defines qualities and not vice-versa. Qualities arise or appear because there is substance. Thus the common quality — depending on the case — is the quality of a particular substance. We could therefore state that a question arises that is both ontological and radical. If there is no deduction to a universal category, that could provoke conceptual tumult and an incoherence of criteria.

Pachymeres deals with the problems that arise by applying the pair: one-multitude, a couple whose roots appear to be platonic, though it is comprehensively use by the philosophers of the Neo-platonic Academy.[11] In this way, Pachymeres notices that beauty in itself is originally homogenous and subsequently attains its variety — but not its quality — in relation to the objects that possess it. In this manner, one can define the ontological relations and senses. Beauty rests in the hypostasis of Good in a specified way anterior to any manifestation of it. So beauty is defined as the state of being beautiful on the basis of its relation to the products of Good. This relationship, however, does not imply any mixture, since superior beauty as the principle and the cause of each beauty belongs to a transcendent level. As a result, it becomes clear that there are many presences of beauty, and that they owe their form and their attributes to prime beauty. Therefore, due to the transcendent state of being beautiful that is not definable by the sense superior to it, that beautiful has existed before every individual beauty in a causal manner.[12] Thus pre-existence has ostensibly taken place in a seminal way. There is obviously a reference here to the immutable archetypes that manifest themselves as divine processions and become evident as qualities to physical

[10] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761d: «Ἄλλο γὰρ κάλλος ἡλίυ, καὶ ἄλλο κάλλος γῆς, καὶ ἄλλο ὕδατος, ποικίλα τινὰ κάλλη, καὶ οὐκ εἰς ἓν συναγόμενα» On the topic of general senses in Byzantion, see L. Benakis, «*Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο* εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών», *Philosophy* 8-9 (1978-79), pp. 311-340.

[11] See Proclos, *About Plato's Theology* (*Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας*), vol. II, 3.6 – 30.26.

[12] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761d: «Τὸ δὲ ὄντως κάλλος, μονοειδὲς ὄν, ποικίλλεται πρὸς τὰ ὑπεκείμενα, καί διά τοῦτο προέχειν έν έαυτῷ λὲγεται καί καλλονὴν, ὡς καὶ πρὸς τῶν δημιουργημάτων ὄν, καὶ ὑπεροχικῶς ἔχειν τό καλὸν, ὡς πηγὴ καὶ ἀρχὴ τῶν καλῶν ἁπάντων. Κἂν γὰρ πολλὰ, ἀλλ᾽ ἐξ αὐτοῦ εἰσι καλά· αὐτῇ γὰρ τῇ ὑπερφυεῖ καλλονῇ καὶ ἀναιτίῳ πᾶσα καλλονὴ καί πᾶν καλὸν αἰτιατῶς προϋφέστηκεν». The Platonic and Neoplatonic sources of the text are evident: see Proclos, *Commentary on the First Alcibiades of Plato* (*Υπόμνημα εἰς τὸν Πλάτωνος Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*), 326.8 – 339.7. On the relation between the One-Good and the multitude, see O. Semmelroth, "Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps: Dionysius Areopagita", *Scholastik* 25 (1950), pp 389-403.

beings. The ontological relation between the *archetype* and the *ectype* established by Plato himself is here evident, too. The archetype originally stands before the group of "many" (the metaphysics of transcendence) and hence inside the group of "many" (the metaphysics of immanence).

C. *The notion of "good" and Beauty*

Discussing the topic of participation, Pachymeres stresses that God, by possessing beauty, does not participate in a superior entity so as to receive it. Participation always presupposes a distinction between a superior and an inferior entity. God by definition is not inferior to anything. Thus, God is received but does not receive, offers but does not acquire. In this way the writer makes clear that participation indicates that an entity is divided into an object and a quality. The distinction between substance and qualities and the absence of a literal ontological identity become explicit via this distinction. This is not applicable to God. God holds beauty in an absolute degree and surpasses it at the same time. Namely, God is identified with beauty while at the same time is something more than its content. This thought applies to the well known position of Eastern Christianity on the non-contradictory character of the coexistence of the affirmative with the superlative theology.[13] However, whatever derives from the productive manifestation of God is good within the context of participation, and possesses the quality of beauty as an aftermath incorporated to its substance. It is essential to note that here too, Plato's presence and influence is more than transparent. The ontological state of the "share" is in his work the prerequisite for the world of Experience to obtain specific formation. Thus, formless (ἄμορφος) matter (ὕλη), by being linked with the metaphysical archetypes, is thereby reflected in miscellaneous forms.[14]

D. *Beauty defined as a form of participation in the divine*

Subsequently, Pachymeres focuses on the positive influences of beauty on beings. He stresses that the sequences of elements, which he calls applications, and the well ordered connections of beings referred to

[13] For an analytical discussion of this topic, see O. Semmelroth, "Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita", *Scholastik* 25 (1950), pp. 209-234.

[14] See Plato's *Timaeus*, 30a2-31a1. Additionally, D.S. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966; Th. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968.

as friendships and communions, have arisen as a result of this beauty.[15] Thus, as can be easily perceived, reference is made to primary and secondary cosmological procedures. First, physical elements are interwoven with one another in harmony so as to produce beings. Subsequently, this action does not resemble an accidental connection, as it rests on elaborate and legislative cosmological planning. Afterwards, beings do not attain autonomy but neither do remain secluded. They establish a relation of communication with one another, and as a result an atmosphere of mutuality and unity is created. Therefore beauty excludes divisions and irreconcilable situations. It provides peace, which is synonymous with active union.[16] Here one could track down analogies with the ontological issues that Plato tackles in his dialogue *Philebus*.[17] He attempts to demonstrate the way the archetypal metaphysical "notions" introduce both classification and rhythm, and assign forms to the matter.

E. *The notion of "Telologism" and Beauty*

Pachymeres concludes his syllogism by stressing that beauty is the final cause of all beings: namely, it is their ontological completeness and the essence of their existence. Every interest and inner disposition is referred to its majesty. Namely, every being wishes to obtain Good and

---

[15] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 761: «Ἑνοεδὲς δέ καλὸν ὁ Θεὸς, ἐπεὶ οὐ κατά μετοχὴν τοῦ κάλλους, καλός ἐστιν, ὡς διαιρεῖσθαι εἰς ὑποκείμενόν τι καὶ ποιότητα, ἀλλ' αὐτός ἐστι καὶ καλὸν καὶ κάλλος, καὶ ὑπὲρ ταῦτα· τὰ δέ ἀπὸ τούτου κατὰ μετοχὴν καλὰ ἐν ποιότητι τὸ καλόν κεκτηνται». O. Semmelroth, "Die Lehre des Ps-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht", *Scholastik* 29 (1954), pp. 24-52. The distinction between metaphysical and physical beauty, projected here reflects relevant distinctions of Platonic and Neoplatonic thought. See Plato *Phaedo*, 100c: «εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλόν πλήν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλόν εἶναι ἤ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ» and Proclos, *About Plato's Theology*, vol. I, 100.17-109.2. However it should be noted that the relation between Pachymeres and Ancient Greek Philosophy is neither servile nor passive. The Christian thinker uses fruitfully a tradition of centuries always within a strict Christian context. The Christian sources of his positions are found in the texts of Dionysius — which are extensively and accurately expanded by Pachymeres —, of Maximus the Confessor and of John of Damascus.

[16] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 764a: «Διὰ τοῦτο τὸ καλὸν αἱ τῶν στοιχείων γεγόνασιν ἀλληλουχίαι, ἃς ἐφαρμογάς φησι, καὶ αἱ τῶν ὄντων εὔτακτοι συνδέσεις, αἱ λεγόμεναι φιλίαι καὶ κοινωνίαι·». R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1983, pp. 53-67. The sense of order is prevalent in the Christian cosmological system and is mainly connected with the senses of harmony and analogy. The Holy Trinity is regarded as an endless source of decorative and aesthetic interventions.

[17] Concerning the ontological issues that Plato brings forward in his dialogue *Philebus* (*Φίληβος*), see N.J. Boussoulas, *L'Être et la Composition des mixtes dans le 'Philebe' de Platon*, "P.U.F.", Paris 1952 & J. Moravcsik, "Forms, Nature, and the Good in the Philebus", *Phronesis* 24 (1979), pp. 81-104. Concerning the study of *Philebus* by the Neoplatonic Proclos, see G. Van Riel "Le Philebe dans le Troisième Livre de la Théologie Platonicienne de Proclus", in *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven 2000, pp. 399-413.

beauty, which is a universal reality. Everything participates in beauty, and thereby their aesthetical dimension is the result of a flow of metaphysical energy. By means of this participation the metaphysical archetype becomes physical relief, physical beings communicate the divine attribute, and an immutable reality becomes familiar in the world of change, which is its source. In this way the world of sensible experience acquires qualities that surpass it extending its ontological potentialities and the range of its activities. The issue of evaluation is not unfamiliar — indeed it is familiar par excellence to its hypostasis.[18] We could easily spot some portions of the Christian text with the metaphysical deductions that Plato highlights in his dialogues *Phaedrus, Symposium, Theetitos*. The Good (ἀγαθόν), as the supreme principle, is the absolute through which desirable, perceptible beings yearn to communicate.

Conclusion

In view of all the issues discussed above, the following conclusions and expansions can be made. Pachymeres articulates a theory of beauty that undoubtedly rests within the dogmatic teaching of Eastern Christianity. So according to the principles of this teaching, no quality of sensible beings comes to ontological completeness and is produced by a self-reliant activity of their own. Every quality acquires its value through its pre-existence as an immutable archetype in the transcendental realm of the Divine Trinity. This perspective expands significantly the issue of the constitution of the world of experience. It renders it not an object for description, but rather for interpretation. The data that a scientific world image would provide is not sufficient to interpret it. It is more complicated than this suggests. Beyond the sensible, exists the super-sensible, which cannot be defined by man, but at the same time is the source of his specification. In this regard, the aesthetical dimension of things is above all a matter of metaphysical specification and radical modification of the criteria by which the issue of values is traced. Thus, every physical being is an expression of beauty only when it elevates its metaphysical source. Only then is it qualified as aesthetically significant. This would

[18] See *Paraphrasis in Librum de Divinis nominibus*, 764a: «Τοῦτο τό καλὸν καὶ ὡς ποιητικὸν ἀρχὴ πάντων, καὶ ὡς τελικὸν αἴτιον, ἐφ᾽ ὅ τείνει πᾶσα σπουδὴ καὶ ἔφεσις». On the One or Good as final cause, see E. Corsini, *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Università di Torino 1962, pp. 39-73. The sense of the final cause functions in Christian as in Neoplatonic thought also as a possibility of the restitution of beings, the return to an entity that safeguards the fullness of their existence. The whole process of the production of beings by the One-Good and the return to its territory is depicted in the following schema: «remaining» – «procession» – «reversion». See J Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, "Les Belles Lettres", Paris 1972, pp. 78-106.

involve a well-ordered system as an expression of unity and communion. As a result, a piece of art satisfies the Christian criteria insofar as it is the physical conveyor of the divine truths, namely when it elevates immutable principles by showing how they can be adopted in practice by something fluid. This adoption also establishes the dialectical relation of man with God. It is by all means a positive movement that is the human answer to the divine provisions. We encounter the afore-mentioned characteristics in the picture, which is a creation filled with dogmatic realities. Simultaneously, it records the way the people act throughout history in attempting supernatural deductions. Christian iconography exhibits these works of art, which bring on the dramatic progressive course of the religious community to experience and interpret divine beauty. Thus they could easily be qualified as theophanies, namely authentic manifestations of the Holy Trinity. So Church as the place with icons par excellence is structured under this perspective to be a symbolic and at same time realistic micrography of the divine way of life.[19]

Pachymeres' viewpoints led us at the same time to encounter what we would call interpretation. By this definition, we refer to a systematic procedure in general that one must follow in order to wisely approach and deeply experience a work of art. More specifically, we are to explore his messages, the system of ideas that functioned as a substratum and its dialectic connection with external reality. This very hermeneutic parameter, though, as the procedure for approaching a work of art, is aesthetic. The human conscience by its very presence attempts to bring to the fore a set of values for things that have no utilitarian character but rather serve to instruct and educate. This conscience, being already aesthetic, attempts to be purified and to enjoy conditions that exist beyond the conventional. These conditions unblock humans from their encirclement as far as needs are concerned, and deductions are secured with respect to the supernatural world of archetypes.[20]

Apart from the aforementioned statements we should note that an introduction to the aesthetic categories emerges from Pachymeres' viewpoint much more concerned with the "beautiful" (ὡραῖον) and the "elevated" (ὑψηλόν). By this I mean that the category of the beautiful (ὡραῖον) expresses the harmony and the measure, the order and the tranquility, the balance and the analogy, whereas the category of the elevated (ὑψηλόν) transfers us to the transcendent level of the infinite flawlessness. Whoever relishes the elevated (ὑψηλόν) can actually conceive the

---

[19] See L. Ouspensky, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris 1980.

[20] Regarding the Christian hermeneutics, see K. Fröhlich, (ed.), *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia 1986; J. Kugel – R. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986.

metaphysical prerequisites of existence and life itself. Pachymeres, by using both categories, does not move beyond the boundaries of realism. It can be thus adduced from this viewpoint, indirectly at least, that the human conscience constitutes the categories inductively via its relationship with the transcendent and the natural world.[21] The Byzantine aesthetics expresses an expansion of the human horizons, a dynamic insight into the future. In this sense, it is not only delightful but also highly educative.

Finally, we should note that Pachymeres' texts on beauty illuminate the degree of Plato's penetrating influence upon Byzantine thought. However, we should mention that, generally speaking, the texts constitute a secure basis for the specific determination of the relationship between Platonism and Aristoteliarism in the context of Byzantine philosophy. Pachymeres' comments on the platonic dialogue *Parmenides* are indicative. In this particular text of his, the Byzantine thinker attempts to constitute an apparatus of Christian metaphysics by constantly drawing elements from both Aristotle's and Plato's work. It should be noted, finally, that in most parts of Pachymeres' text it is evident how a Greek philosopher would provide an invariable foundation to enable comprehension. All in all, we would say that Pachymeres is on the same level first set by his predecessors Proclus and Damascius.

Department of Philosophy
University of Patras
26500 Patras, Greece

Christos Terezis

SUMMARY

According to the Christian George Pachymeris beauty is divided into natural and supernatural. The latter is an inherent quality of the "Good" and is the archetype of the natural. It offers harmony and symmetry to all beings. These qualities of cosmic construction are offered to beings through the rational succession and orderly connection of their elements. Among the main qualities of supernatural beauty is that it remains in the same ontological condition without being subjected to augmentution and reduction, and that it invites every being to communicate with it. In addition, its absolute nature endows is with unity and does not divide it into subject and qualities. At the same time it is the final cause of beings such as the qualities of God. Beings get their sense of existence when they integrate beauty into the way they live. On the contrary, in the world of Experience, Beauty has a great variety. The multiplicity of natural beings calls for the corresponding multiplicity of Beauty's appearences.

---

[21] Regarding the Byzantine Aesthetics, see G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London 1963.

RECENSIONES

FERRO GAREL, Giuseppe, *Gregorio di Nissa — L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il leone verde, Torino 2004, pp. 254, € 23,00.

Usa dire che Gregorio di Nissa sia un autore difficile da capire. Ben vengano dunque studi che aiutino a sviscerare il complesso mondo intellettuale e spirituale di questo Padre orientale. Il testo di Ferro Garel (= FG) che qui presentiamo riproduce senza variazioni la tesi per il dottorato, guidata da G. I. Gargano, O.S.B. Cam., discussa ed approvata al Pontificio Istituto Orientale di Roma nel 2004. L'A. stesso, nella Prefazione, precisa lo scopo primario del suo lavoro con queste parole: "Esso ha un obiettivo limitato: quello di presentare la concezione del Nisseno sul progresso spirituale, cercando di chiarirne i fondamenti ontologici e di approfondirne il dinamismo evolutivo" (p. 6). Nella successiva Introduzione (9-15) FG offre al lettore una ottima sintesi dei principali studi elaborati e in parte criticati nel seguito: si dà naturalmente particolare rilievo a quelli di von Balthasar, di Daniélou, di W. Völker e della Canévet. Il lettore attento trova già in questa introduzione tutti i concetti problematici intorno ai quali ruota la non facile indagine dei capitoli seguenti e cioè: il *Sitz im Leben* dell'esperienza spirituale nella personalità del Nisseno, il ruolo della filosofia e di quale filosofia in essa, il rapporto tra le dimensioni sensibile e intellettuale nel progresso spirituale, il problema dei gradi di perfezione, la rilevanza o meno del concetto di partecipazione e così via.

L'A. inizia con un primo capitolo sulla "connessione fra i livelli dell'essere" (18-54). Seguendo una corrente di storia del platonismo che fa leva sulle tradizioni non scritte al di là o addirittura contro la concezione trasmessa nei Dialoghi, FG fa sua la concezione del Völker contro quella del Daniélou e cioè si pronuncia decisamente a favore di una visione unitaria del cosmo nel quale ogni ente è in analogia, in continuità e in armonia con tutto il resto, visione che per Gregorio troverebbe una sostanziale conferma anche nella rivelazione biblica. Il secondo capitolo di questa prima parte è dedicato al rapporto tra mediazione e creazione (55-75). L'A., dall'analisi dei testi del Nisseno, approda al risultato che il concetto di creazione, centrale e ben spiegato dallo stesso, coesiste con quello di mediazione, tanto sottolineato dal medio e dal neoplatonismo, trovando nella partecipazione "lo strumento concettuale di congiunzione" (59). La trattazione di questa tematica è completata dai riferimenti a Filone e alla mediazione di Cristo e a quella dell'uomo. Di quest'ultimo FG ben conclude che per il Nisseno "l'uomo è *methorios* [essere di mezzo] per eccellenza" e, più degli angeli stessi, può, se vuole, diventare il "divinizzatore cosmico" (73s). Il lettore tuttavia non può non chiedersi in che misura questa lunga concettosa introduzione filosofica serva allo scopo principale dello studio di FG.

La seconda e ultima parte del libro è dedicata al "Progresso spirituale dell'uomo" (77-240). Un primo corposo capitolo viene dedicato all'uso che Gregorio fa delle immagini per esprimere il dinamismo della vita spirituale (78-121). L'A.

dichiara fin dall'inizio che, nonostante la varietà delle immagini usate da Gregorio, per lui questa scelta espressiva del Nisseno è fondamentale per cercar di penetrare un fenomeno così complesso e misterioso come il progresso spirituale. Ancora, egli è convinto che "il sistema simbolico utilizzato da Gregorio presenta la vita spirituale essenzialmente come un fatto di partecipazione dell'anima alla vita divina di Cristo" (80). Nell'esemplificare questa convinzione FG si appoggia soprattutto al noto studio della Canévet (*Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983), riservandosi alcune correzioni e integrazioni. Questa studiosa identificava nella sostanza tre schemi di immagini simboliche: quelle di separazione (dal male), quelle di verticalità e ascensione e infine quelle di interiorità e partecipazione. Tra i simboli di verticalità si trova quello dell'albero, specialmente del cedro, poi quello della fonte d'acqua, poi quello della freccia e della ferita. Ulteriori considerazioni riguardano l'immagine della scala, del Libano, dei cavalli e della cavalla che riceve il cavaliere (cf. *Cant* 1,9), della roccia su cui posare i piedi, del nutrimento e così via. Mediante l'artificio dell'interpretazione simbolica e allegorica, che domina anche l'esegesi di Gregorio, succede frequentemente che un simbolo venga per così dire spremuto in diversi sensi, qualche volta con esiti materialmente contrastanti. Più di una volta l'A. immette nella sua esposizione (cf. ad esempio pp. 104ss) la convinzione che non solo i tre schemi espressivi si compenetrino reciprocamente, ma soprattutto che i vari stadi o livelli in cui si struttura l'evoluzione spirituale non siano da concepire per il Nisseno in modo solo progressivo e lineare, cosicché il superiore supera e abbandona l'inferiore o il precedente, ma che regni una certa compresenza di ogni livello agli altri. FG cerca ripetutamente di fondare questa sua convinzione, ma non ci pare che il tutto risulti in sé e per sé convincente. Anche l'idea che sia l'analogia il fondamento o lo strumento logico di tale convinzione di Gregorio ci è del tutto oscuro. Notiamo anche che FG dedica un'analisi del *Trattato sui titoli dei Salmi* di Gregorio in ordine agli interessi di questo libro (117-121).

Il capitolo seguente, il quarto, viene dedicato alla conoscenza derivante dal progresso spirituale (122-151). L'A. espone con martellante analiticità la particolare gnoseologia del Nisseno, ruotante intorno all'idea che esista una particolare forma di conoscenza "spirituale", più profonda di quella attingibile con il raziocinio. Particolare sottolineatura si dà alla conoscenza del senso spirituale della S. Scrittura (θεωρία) e a quella mediante "lo specchio" dell'anima. Si tratta di un discorso arduo da seguire e che nel lettore moderno non può non suscitare la domanda se tale conoscenza esista veramente e come essa eventualmente si rapporti alla conoscenza *tout court*. FG dedica poi un intero capitolo, il più lungo del libro, ai "livelli del progresso spirituale" (152-240). Si tratta innanzitutto di unificare e dar ordine alle diverse immagini simboliche esposte in precedenza; poi di cercare di determinare, se possibile, le fasi del progresso spirituale. Notiamo *en passant* il fatto che per le fasi o i gradi dell'ascesa verso Dio l'A. usa costantemente l'infelice termine di "scansione", che di solito si applica con senso leggermente diverso ad altri ambiti. Lo schema base ripreso da Daniélou e sul quale lavorare sembra all'A. essere quello ternario: rifacendosi ad alcuni episodi della vita di Mosè, si descrive il primo gradino come "separazione dall'errore ...

cioè ... dal male", il secondo come "risalita dello spirito dagli esseri visibili a quelli invisibili" e il terzo come "ingresso nelle tenebre della conoscenza" (155). La prima fase consente a FG si precisare un atteggiamento di Gregorio sostanzialmente positivo nei confronti della "carne", del "corpo": è vero che il Nisseno come altri prima di lui parlano di "lordura della carne", ma ciò in realtà si riferirebbe alla possibile adesione dello spirito alla carne (160s). Comunque sia, è del tutto errata la convinzione dell'A. che secondo s. Paolo l'uomo "diventa pneumatico o sarkico per libera decisione" (161): è vero il contrario, che cioè per Paolo l'uomo nasce nella sfera della *hamartia*, cioè *sarkico* (eventualmente si possono vedere sull'argomento gli studi della van Dülmen e di Sand). Dopo una sezione dedicata alle passioni, la cui "prospettiva — per Gregorio — resta quella platonica, influenzata a sua volta dallo stoicismo" (166), vengono dedicate molte pagine al tema classico dell'ascesi che comporta la lotta contro le passioni ed è "centrata soprattutto sulla rieducazione della volontà" (172). Per parte nostra notiamo che non tutta la tradizione cristiana ha un atteggiamento affatto negativo nei confronti delle "passioni", come dimostrano soprattutto l'antropologia e l'etica tomista. Anche la convinzione che "senza il corpo è inimmaginabile la vita passionale" (173; cf. anche 181 e 185) non può non stupire, dato che passioni come l'orgoglio, l'invidia e simili, nella S. Scrittura vengono attribuite anche ai demòni e l'ira persino a Dio. Le tre sezioni seguenti (5.-7.) vengono dedicate ad una disamina molto puntigliosa degli elementi costitutivi e/o conoscitivi del primo livello della vita spirituale, soprattutto sulla scorta dell'interpretazione dell'episodio del roveto ardente da parte di Gregorio, che secondo FG né Daniélou né Völker descrivono correttamente (cf. 188). La dimensione contestata è ancora quella della compresenza e continuità di tutti gli elementi in maggiore o minore intensità in tutti e tre i livelli della ascesa spirituale, cosa sulla quale scommetteremmo che anche i due autori contestati sarebbero nella sostanza d'accordo. Mentre il primo livello, come si è detto, può essere descritto come "passaggio dalla tenebra alla luce" (182), il secondo viene introdotto dall'A. come "caratterizzato dall'immagine della nube" (193), che insieme oscura e illumina (?). Per molte pagine il discorso, che qui più che altrove alterna concetti metafisici ad ardite simbologie, verte sui problemi legati alla conoscenza del vero, alla deformazione della stessa a motivo delle passioni, al rapporto tra creazione ed elaborazione umana. Ci sono, a nostro parere, delle ripetizioni e alcune oscurità; l'A. stesso ammette che la cosa non deve stupire "in un pensàtore così poco sistematico come Gregorio" (201). Anche qui non mancano osservazioni polemiche nei confronti del Daniélou. Un'ulteriore sezione è dedicata al superamento della temporalità nelle operazioni spirituali del secondo (?) livello ad imitazione degli angeli. Quasi tutte le affermazioni, attribuite a Gregorio o dell'A., ci sono ostiche, ma preferiamo sorvolare. Il seguente capitoletto porta l'interessante titolo "La danza con gli angeli", immagine nella quale FG seguendo Gregorio, sintetizza un primo accostamento dell'uomo virtuoso al mondo angelico, riconciliato, in un contesto segnato dal "predominare della letizia" (213); si tratta di pagine felici, a prescindere dalla credibilità intrinseca di ciò che Gregorio afferma. Le ultime quattro sezioni sono dedicate al terzo livello o gradino dell'ascesa spiri-

tuale. Caratteristici di questo ultimo livello sono la percezione della tenebra divina e l'accostamento ad essa: l'esposizione di questa ardua materia si appoggia in Gregorio ad alcuni passi biblici (Mosè, Abramo, la sposa del Cantico) e alle riflessioni previe o contemporanee di Filone, Basilio e altri. È ovvio che molte delle cose dette da FG sull'esperienza di Dio come inconoscibile, come tenebra dell'intelletto e così via si situano nell'ambito della cosiddetta teologia apofatica. L'A. precisa che il Nisseno "non arriva mai ad espungere completamente l'intelletto dalla conoscenza nelle tenebre" (223), comunque tutta una serie di citazioni dalle opere di Gregorio e moltissimi suoi ossimori (la tenebra luminosa, il silenzio assoluto della mente ecc.) non lasciano molte alternative. Anche il ricorso alla fede e all'amore, che non sono facoltà conoscitive, suona bene, ma non risolve, a nostro parere, il paradosso fondamentale né ci pare conforme a diverse affermazioni bibliche (ad esempio 1Gv 3,2). C'è anche da chiedersi come possano render in qualche modo felice l'uomo esperienze di tenebra, di lontananza, di svuotamento e di inadeguatezza radicale, dato che la sostanza di questi fenomeni dura per Gregorio anche dopo la morte (cf. 225 e 226 con nota 444). Va da sé comunque che siamo di fronte a realtà di cui è quasi impossibile parlare. Le considerazioni dedicate all'estasi sono giustamente contenute, anche a motivo della riservatezza del Nisseno in materia e dell'intrinseca difficoltà a parlarne.

Il nostro *giudizio complessivo* su questo massiccio lavoro di FG è ampiamente positivo. L'A. si è immerso con passione nel mondo e soprattutto negli scritti di Gregorio, sottomettendosi ad un improbo lavoro di comprensione delle fonti primarie e insieme di critica degli studi precedenti su di esse. La scrittura rivela un interesse dell'A. di carattere non solo teorico, ma personale e concreto. Segnaliamo tuttavia alcuni nei che potevano essere in gran parte evitati. Innanzitutto la tecnica di inserire in quantità massiccia nei testi citati in italiano tra parentesi la o le parole originali greche corrispondenti, oltre ad allungare il testo stesso, rende la lettura molto faticosa. Anche lo stile dell'A., estremamente analitico, concettoso e spesso ripetitivo, aumenta tale fatica. L'italiano è qua e là scorretto: cf. ad esempio "venir in considerazione" (195; 198; 216); "avvicinare il tema"; grosse correnti di pensiero! *Il* pneuma (71); "formulare" come aggettivo; evacua (56)? "addita ad una mutua corrispondenza" (106); Dani*élou* (252); volta a volta (139; 149); Nazianz*io* (passim); "si cercheranno di seguire" (157); contri*n*uto (241); comprenso? (219); "dell*e* fede" (223); "la rende in grado" (229); "la concezione *sul* progresso spirituale..." (242) ecc. Di certo a motivo del modello platonico si usa molto spesso "intelligibile", che oggi in italiano significa "che può essere capito", col senso di "intellettuale" o "razionale". Troppo indifferenziato ci è parso nel testo l'uso della coppia di termini intelletto e ragione, che, nell'accezione contemporanea non hanno lo stesso significato. A partire da p. 184 si usa il termine "vita mistica" senza alcuna definizione, che invece a noi sarebbe apparsa molto utile. Ci chiediamo infine cosa voglia dire che "la verginità [è] primariamente una virtù di Dio"? (p. 61 n. 30).

Ci sono poi troppi errori nelle frasi greche e nella bibliografia, che con un maggior controllo avrebbero potuto essere evitati: cf. ad esempio νο*ητόν* (18); ἕν (26) συμφ*υΐ*ας (32); *τῆς* θείας (36, r. 6); ἑκἀστου (38); λ*ό*γους (40); ἀναλογοῦσα (72);

θεατάς (89); ζωῆς (89); χειραγωγεῖν (130); ἀναλογίζεται (135); ἕτερον (138); ὑφήγησιν (171); ὁμοίωσιν (178, n. 176); ἐσχάτων (207); τρόπῳ (208); καιρῷ (209); ἀνάστασιν (215); ὁδηγεῖται (218); ἀϊδιότης (238) ecc. Segnaliamo ancora che l'informazione di n. 19 p. 60 è ampiamente errata: in Gregorio κοινωνία ricorre 248 volte contro le 179 di μετουσία.

Come usa tra i patrologi FG si limita ad esporre con grande cura ciò che il Nisseno pensa e scrive, ma senza la minima elaborazione esegetica e/o teologica, cosa che noi avremmo gradito assai. Tra i molti esempi ne citiamo uno tra i più esemplificativi dell'abisso che separa Gregorio, come praticamente tutti gli interpreti antichi, dallo stato attuale della scienza esegetica: seguendo due lavori della Rondeau sull'opera *In Inscriptiones Psalmorum*, FG ripete la convinzione di Gregorio che nell'ordine dei Salmi e nei rispettivi contenuti si esprima un continuo progresso spirituale proposto al devoto, quando invece l'esegesi moderna mette in conto un'elaborazione durata anche secoli, cambiamenti, ripetizioni, motivazioni del tutto eterogenee e derivazioni molteplici da matrici sapienziali, devozionali, storiche e liturgiche, del tutto disparate. È chiaro comunque che il metodo allegorico, applicato con abilità e molta fantasia, consente praticamente ogni risultato. La Rondeau stessa d'altronde formulava alcune caute riserve.

C. Marucci, S.I.

LEONHARD, Clemens, *Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139-147. A Study of his Interpretation in the Light of the Syriac Translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary* [CSCO 585, Subsidia, T. 107], Peeters, Lovanii 2001, pp. VI + 308, € 75,00.

Sebbene uscito da qualche anno, questo volume — che contiene la rielaborazione della tesi dottorale dell'autore, sostenuta presso l'Università di Vienna — merita certamente ancora attenzione per il ricco e istruttivo materiale di discussione che offre su temi posti all'incrocio tra filologia ed esegesi del testo biblico dei Sal 119 e 139-147 nell'ambito della tradizione siro-orientale e non solo. Clemens Leonhard (C.L.) lo congeda considerandolo un "punto di partenza" per ulteriori indagini che prendano in esame altri commentari siriaci ai Sal (di Denha e Gregorio, Dionysius Bar Salibi) e mettano a confronto lo stile e la metodologia esegetica di Ishodad di Merw (IM) non solo con i lavori di siri contemporanei o poco più tardi ma anche con gli interpreti arabi delle antiche fonti greche in traduzione. Le preferenze stilistiche di IM potranno così meglio delinearsi commisurando il loro grado di rapporto con l'universo scientifico e di erudizione arabo della metà del IX secolo, plasmato, tra gli altri, proprio dai siro-orientali e dalle loro scuole (p. 247).

Il lettore può trovare nel primo capitolo ("For Those Who Are Coming For The First Time...") una articolata "Introduzione" alle complesse tematiche esegetiche indagate, ai testi e, in particolare, agli autori in questione. C.L. delinea, oltre ai metodi e allo scopo dello studio, il contesto storico della vita e le opere di Ishodad (pp. 4-13) e degli altri commentatori siriaci dei Sal (pp. 13-18), prima di

passare a Teodoro di Mopsuestia (TM), alla presenza e all'influsso sugli autori siro-orientali del suo Commentario ai Sal, alla caratterizzazione degli approcci esegetici antiocheno e siro-orientale (pp. 18-31). L'A. affronta in seguito la questione delle citazioni bibliche diverse dalla Pešitta (Peš), che IM, riportandole in versione siriaca, attribuisce al Greco e all'Ebraico (pp. 31-44); e di esse offre un repertorio, notando i casi in cui — anche per la posizione della citazione, a inizio o fine di paragrafo — IM riprende il v. biblico dal Commentario ai Sal di TM oppure riporta la *Syrohexapla*, ma non senza incoerenze rispetto ai mss. esistenti (pp. 44-50). Conclude questo capitolo introduttivo la presentazione della tradizione esegetica siro-orientale su Gn 1,26, i cui motivi si riconnettono alla discussione su Sal 139,6. Se essa dipende in ultimo dall'esegesi di TM (pp. 50-61), è pur vero che il lettore di Efrem vi coglie echi, come naturale in questa tradizione, del grande dottore nisibeno (per i motivi di Adamo sovrano e della città, si veda *Inno sul paradiso* XIII, ma anche il termine *kunnāšā* potrebbe evocare l'uso della radice *knš* in immagini del tipo di quelle presenti in *Inno sul paradiso* VI, 21).

L'impostazione data all'indagine comporta una meticolosa attenzione per le lingue in gioco nel lavoro esegetico: la lingua del testo e quella dell'interprete, nonché il grado di conoscenza che questi possiede della lingua della versione dell'opera biblica commentata. Attraverso ricorrenti notazioni di dettaglio, C.L. fa notare che la vicinanza tra il siriaco di IM e quello della Peš, i cui traduttori avevano già in qualche modo "sciolto" molti luoghi biblici difficili (vedi, ad esempio, pp. 113, 131, 154, 156, 198, 229), permetteva al nostro commentatore di accedere in modo piano al testo biblico, certo più agevolmente di quanto non potessero fare gli esegeti greci con la LXX (pp. 27-28). Se questi, con Origene, si sarebbero spinti a risolvere in senso allegorizzante certe aporie e difficoltà linguistiche incontrate, il genere di commento di IM, inserendosi nell'alveo dell'esegesi siro-orientale di ascendenza antiochena e adottando le metodologie filologiche e scientifiche del tempo, era volto soprattutto a chiarire le difficoltà del contenuto del testo, precisarne il quadro storico, con particolare attenzione al *Sitz im Leben* dei Sal, alle persone, ai luoghi e all'insieme dei *realia* ad essi inerenti, ivi comprese le annotazioni di storia naturale (cf., ad es., le pp. 218-224 per l'*excursus* etologico sui corvi che fornirebbe informazioni non contenute nel *Physiologus*).

L'obiettivo principale dello studio di C.L. mira a determinare l'influenza di TM su IM, cosa che implica inoltre il riconoscimento dello specifico contributo di IM al commento dei Sal. Ad esso si giunge descrivendo i metodi esegetici di quest'ultimo e illustrando, specie per le parti che non hanno paralleli con TM, la "genuina tradizione siriaca" (pp. 15-16). Spiace pertanto la mancata escussione delle fonti di Denha in questo tentativo di colmare una lacuna dovuta alla perdita di tutta una letteratura che doveva costituire il legame tra IM e il tempo dell'ellenizzazione dei siri. Ad essi, con l'adozione dei metodi interpretativi antiocheni, passava il lascito culturale delle scuole di retorica greche di cui serbavano la parafrasi come una delle strategie esegetiche fondamentali (p. 49). Nel secondo e lungo capitolo del volume ("A Sea of Prophecy"), si compie un minuzioso

lavoro di confronto, prima tra il commento di IM al Sal 119 e le parti rimanenti di quello di TM ("Ishodad's Short Commentary on the Long Psalm": pp. 63-133) e poi lo stesso per i Sal 139-147, con un cenno al Sal 148 ("Ishodad's Commentary to Psalms 139-147", pp. 133-231). Si esaminano distintamente le parti di cui restano commenti in entrambi gli autori e quelle di cui si ha solo IM, per individuare analogie e differenze esegetiche tra i due. Emerge in vari luoghi la presenza di TM (per il Sal 119 vedi pp. 90, 105, 108 o p. 165 per Sal 141,2 e *passim* per questo secondo gruppo di Sal studiati), se non diretta per tramite della precedente tradizione siro-orientale (p. 139). Ma si evince anche il sostanziale carattere di autonoma elaborazione proprio del commento di IM (cf. pp. 98, 100, 102 *passim* e l'ipotetico sottotitolo *"The Interpreter Ignored"* per le conclusioni sul Sal 119 a p. 115), non di rado ampliato ad incorporare altro materiale, specie di carattere tradizionale, di cui non è facile rinvenire le fonti (p. 55). L'individuazione dei motivi che presiedono alla scelta dei passi da commentare costituisce un oggetto importante dell'indagine, dato che stile e metodo di IM evidentemente prevedono una serie di luoghi su cui è atteso l'intervento chiarificatore dell'esegeta, sebbene non sia sempre perspicuo il criterio-guida.

Che cosa intende IM per "interpretazione" del testo biblico? IM non scrisse un commentario versetto per versetto del tipo antiocheno (p. 111) ma ebbe a commentare alcuni passaggi, non solo con note esplicative di ordine linguistico, poiché, su questo livello, il traduttore della Peš aveva già dissodato il terreno (pp. 27 e 120-121). Inoltre IM tenne conto di interpretazioni e glosse ricevute dalla tradizione, la cui influenza C.L. indaga al pari di quella di TM, col limite che non sempre si possono esaminare i due commentari in parallelo mancando sezioni di quello di TM. L'esame del Sal 119 comporta tuttavia alcune acquisizioni (pp. 120-133), che lo studioso si premura di ridurre schematicamente all'essenziale. Se la Peš tende di per sé a glossare i luoghi difficili, IM doveva in ogni caso individuare per tramite della tradizione esegetica a lui nota oppure delle varie versioni di cui veniva a conoscenza quei vv. assolutamente da non trascurare nel commento. L'esegeta appronta così uno strumento interpretativo d'insieme, per quanto tralasci ciò che considerì risaputo in altro modo. La questione del ricorrente metalinguaggio esegetico (nel caso, specie *wad-šarkā* = «e il resto») rinvia a quello della fruizione e del pubblico (accademico) per cui questo commentario era concepito. Affiora già a questo punto dell'indagine il fondamentale interesse storico di IM tanto che, per questo «competent and creative exegete» (p. 116) siro-orientale, si può dire che il testo biblico risulti compreso quando (p. 132): 1) è collocato nella sua storia reale (i Sal commentati sono per lo più riferiti ai tempi dell'esilio babilonese, una assai articolata discussione si ha sul Sal 144); 2) è chiarificato sul piano retorico, specie nel caso di metafore (o si veda l'interessante discussione sull'acrostico di Sal 119); 3) vengano notate le maggiori differenze sussistenti tra le versioni di cui IM ha notizia (con gradi diversi di approfondimento e spiegazione dell'esistenza di tali lezioni).

Interessi teologici e liturgici specifici non sembrano preminenti in IM. In realtà se tale limitazione può valere per il Sal 119, escusso sul piano storico e filologico, non pare sostenibile per il Sal 139, dove i motivi teologici sono quanto

mai vivi. Per ciò, se questa attenzione ha meno peso che in TM o in altre tradizioni, non si può dire assente come risulta dall'esame dei Sal 140-148 che prosegue alle pp. 155-231 in forma estremamente dettagliata. Tornando al Sal 139, oltre al riconoscimento del contesto storico, l'esilio babilonese, anche IM si sofferma, con uno sforzo interpretativo che resta indipendente (p. 154), sulle informazioni in esso contenute circa la "natura" di Dio e la sua "inaccessibile grandezza e conoscenza" (pp. 133-134). Cominciando le sue note da Sal 139,5, egli vi ritrova l'espressione dell'alta stima del Creatore per l'umanità sin dalla stessa creazione e la cura e apprensione sempre nutrite per l'uomo. Nei due successivi vv. 6-7 tornano analoghi tratti. Nel primo, esaminato in parallelo a Gen 1,26, si giunge all'idea che in Sal 139,6 si illustrino i limiti della mente umana a desumere i piani di Dio dall'osservazione della natura (p. 144). Nel secondo, Sal 139, 7, il riferimento allo "spirito" riguarda invece l'infinità di Dio piuttosto che un'allusione allo Spirito santo nella Trinità come in TM, mostrando IM, anche su questo punto, la sua indipendenza (p. 145).

Nel terzo capitolo C.L. raccoglie e sintetizza le conclusioni della sua ricerca (pp. 233-247). L'approccio esegetico di IM vi è caratterizzato, oltre che per la "brevità" del suo stile, in rapporto alle citazioni bibliche (da Peš e altre versioni), alla strategia della parafrasi come modello esegetico, ai *realia* (nomi e termini notevoli della storia e geografia biblica da riconoscere), alle spiegazioni di scienze naturali, al metalinguaggio, come detto sopra. La bibliografia (pp. 249-272) e gli indici (pp. 273-304) concludono il volume.

E. Vergani

MANCUSO, Vito, *L'anima e il suo destino* [Scienza e idee 162], Raffaello Cortina Ed., Milano 2007, pp. 323, € 19,80.

Quello che qui discutiamo è l'ultima fatica di un autore che, nonostante abbia solo 45 anni, ha già al suo attivo una mezza dozzina di libri di notevole successo. Egli è docente di Teologia moderna e contemporanea presso la Facoltà di filosofia dell'Università San Raffaele di Milano. Partendo qui da una reale o presunta "assenza dell'anima" dalla cultura anche teologica contemporanea, egli espone quello che si può definire come un moderno trattato di antropologia teologica in prospettiva escatologica. Fin dall'inizio e poi in vari punti dell'esposizione, egli concepisce il proprio lavoro come "costruzione di una «teologia laica», nel senso di rigoroso discorso su Dio, tale da poter sussistere di fronte alla scienza e alla filosofia". Questo "discorso" si sviluppa nel testo, dopo la prefazione del card. Martini e un capitolo introduttivo sulle coordinate speculative dell'A. di circa 50 pagine, in nove capitoli che trattano dell'esistenza dell'anima, della sua origine e immortalità, della salvezza dell'anima, di morte e giudizio, della terna paradiso/inferno/purgatorio e infine di parusia e giudizio universale. Chiudono una *Conclusione* e l'indice degli autori citati.

Data la mole degli argomenti trattati e lo stile enciclopedico e variopinto scelto dall'A. è praticamente impossibile esporre sinteticamente e ancor meno com-

mentare le convinzioni, le conclusioni, le proposte, le (deplorevoli) tirate ironiche e le stimolazioni disseminate nel testo. Ci limitiamo qui all'essenziale, col rischio di trascurare cose che possono essere sembrate essenziali all'A.

1. Nel lungo capitolo introduttivo egli espone uno dopo l'altro i cardini di ciò che intende sviluppare in seguito. In realtà si tratta di un insieme di convinzioni e principi in parte decisamente ovvi (quanto alla necessità di aderire alla verità, chi ha mai ammesso che si possa argomentare a partire da falsità o addirittura accettarle?), in parte bisognosi di molti distinguo (sembrerebbe che per l'A. l'ultima istanza di ogni argomentazione sia l'accordo o almeno il non disaccordo con le scienze positive e ciò è ovviamente discutibile, dato che queste sono in un continuo processo autocorrettivo e spesso non prive di preconcetti e indebite estrapolazioni). M., seguendo una moda terminologica più del gergo politico e giornalistico contemporaneo che non filosofico, dichiara che il suo referente è la "coscienza laica", intendendo con ciò "la ricerca della verità in sé e per sé" (p. 9). Dovrebbe essere difficile trovare qualche pensatore, dai presocratici ad oggi, che abbia un differente concetto di verità: il problema è come si può arrivare alla certezza di aver raggiunto tale verità. Ma forse, come emerge da alcune allusioni, M. è convinto che chi aderisce alla fede cristiana lo faccia tacitando le difficoltà razionali o addirittura senza troppo pensare. L'A. riassume poi diversi dati e acquisizioni scientifiche relative alla materia, alla sua equivalenza con l'energia, all'evoluzione, che egli ritiene necessario integrare con il concetto di relazione.

Diverse volte, in questo capitolo e anche nei seguenti, l'A. dice di voler essere un pensatore cattolico, un figlio della Chiesa. È perciò assai strano che egli, in un'opera che sostanzialmente vorrebbe essere di teologia, tra le premesse argomentative, non faccia alcun riferimento alla metodologia dell'esegesi biblica e a quella propria della teologia cattolica. Sulle conseguenze di questa circostanza torneremo in seguito. Le ultime pagine del primo capitolo possono qui essere tralasciate sia perché, nella loro farragine, difficilmente riassumibili, sia perché le necessarie critiche saranno più evidenti nelle loro conseguenze sui singoli argomenti trattati in seguito.

2. Nei capitoli seguenti M. espone le sue convinzioni sugli argomenti classici relativi all'anima e al suo destino finale. Innanzi tutto, sempre attingendo ad autori del passato a partire dagli antichi egizi fino al recente Catechismo della Chiesa Cattolica, egli si dichiara *apertis verbis* per l'esistenza dell'anima spirituale nell'uomo arrivato a maturità (?). Va detto tuttavia che con il termine "anima spirituale" egli intende molte cose, ci pare più legate a concetti come energia, relazione, libertà, creatività e così via, legati cioè, nella sistemazione classica, più alla materia, o ai sensi o ancora conseguenze della presenza nell'uomo della dimensione spirituale. Molte osservazioni, derivanti dai più disparati settori della vita, sono condivisibili, altre oscure dal punto di vista concettuale. Quello che però stupisce è la completa assenza di argomenti veri e propri che *dimostrino* l'esistenza di quella realtà che in tutta la tradizione cristiana si è chiamata anima o spirito. Ovviamente ogni dimostrazione vale all'interno di un sistema logico predefinito, ma dato che, come si detto, M. non dichiara le sue coordinate logiche, non è possibile entrare in discussione con le sue asserzioni. È ovvio che la

pura assimilazione alle scienze fisico-chimiche contemporanee (che è una chiara e continua tentazione dell'A.) non potrà mai essere sufficiente all'uopo, dato che il loro oggetto formale sono i dati materiali sensibili e osservabili. Nella sistemazione classica del cattolicesimo la dimostrazione dell'esistenza dell'anima spirituale era demandata alla filosofia, quale *ancilla theologiae*. Dall'ovvia esistenza nell'uomo dell'intellezione e del conseguente giudizio, che sono operazioni non materiali, ma spirituali, si deduceva la necessità di un principio immateriale nell'uomo, dato che la materia non è capace di operazioni non materiali. Il supporto logico-argomentativo era dato dall'ontologia aristotelico-tomista. Quanto invece alle argomentazioni di M. non è difficile immaginare che un lettore non digiuno di logica e di filosofia le trovi vaghe e poetiche, per non dir di peggio. Alquanto sorprendente invece è la convinzione dell'A. per cui le attività più chiaramente spirituali dell'uomo siano "scienza, arte, musica, pensiero" (p. 64). Anche in seguito si sostiene che la musica è la massima espressione spirituale dell'uomo!

Quanto poi al momento dell'infusione dell'anima razionale nel corpo, l'A., in buona sostanza, pare far sua la teoria delle *formae viales*, che la filosofia scolastica aveva ereditato da Aristotele, come conseguenza dell'assioma che ogni forma ha bisogno di una materia adeguatamente preparata a riceverla. Tale teoria però, oltre che per difficoltà teoretiche, è stata abbandonata dalla Chiesa cattolica, anche perché le operazioni vitali, vegetative e sensibili, per sostenere le quali si invocava la presenza nel feto di un'anima solo vegetativa e in seguito solo sensibile, possono essere tranquillamente attribuite fin dall'inizio all'(unica) anima razionale come si fa in seguito nell'esistenza umana matura. A nostro parere l'applicazione dell'assioma sopra ricordato non porta ad alcuna conclusione sicura dato che la sproporzione ontologica dell'anima spirituale è totale nei confronti di qualsiasi tipo di materia, non è questione cioè di gradi. Su questo tema stupisce infine il silenzio del M. in merito a tutta quella serie ormai ricchissima di studi sulla fisiologia del cervello per appurare se vi siano operazioni umane non spiegabili con le sole proprietà neurologiche. Su questo settore di ricerca cf., tra i molti, H. Goller, "Hirnforschung und Menschenbild" in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 579-594 (con abbondante bibliografia) e H. Schöndorf, "Gehirn – Bewußtsein – Geist" in *Herder-Korrespondenz* 53 (1999) 264-267. Notiamo infine che diverse volte nel corso dell'esposizione M. attribuisce all'odierna dottrina ecclesiale l'idea che per essa l'anima dell'uomo sia una sostanza vera e propria (cf pp. 53,77,93,97 ecc.), cosa assolutamente erronea: il famoso asserto per cui l'anima è *forma (substantialis) corporis* significa che essa, che di fatto esiste solo a partire dall'infusione, non è un ente (una sostanza) bensì un *principium entis*; l'ente, la sostanza è la persona umana. L'unica notevolissima differenza dalle altre *formae* è che l'anima razionale possiede l'essere in proprio e lo comunica alla materia e questo spiega perché, dissolta l'unione con la materia nella morte, essa continui ad esistere. Questo spiega anche perché diversi scrittori ecclesiastici e persino il Concilio di Vienne, presupponendo tutto questo, analizzando in astratto le caratteristiche dell'anima, parlino anche di "sostanza dell'anima". Per la corretta interpretazione delle parole di quel Concilio si deve tener presente che il

paragrafo in cui si parla dell'anima (razionale) è diretto contro le concezioni attribuite al francescano Olivi, che sosterrebbe l'esistenza anche per l'uomo di tre "anime", di cui soltanto quelle vegetativa e sensitiva informerebbero *direttamente* il corpo, a differenza di quella razionale. Il Concilio precisa invece che esiste solo l'anima intellettiva che è anche *forma corporis* (cf DS 902).

3. Il nostro autore dedica poi tutto un capitolo (30 pagine) al problema dell'origine dell'anima. Nonostante il tentativo di distanziarsi anche in questo punto dalle concezioni tradizionali (di cui egli cita tutta una serie) il M. in buona sostanza concorda con la dottrina ecclesiale praticamente in tutto, fatta eccezione per l'affermazione che l'anima umana viene creata direttamente da Dio. In proposito va ricordato che la suddetta dottrina non è mai stata definita come dogma di fede; i manuali le danno la qualifica di *theologice certa*. M. lo ammette, benché non spieghi esattamente il significato di questa *nota theologica*. Come è noto infatti tale qualifica significa che un asserto è necessariamente connesso, mediante operazioni logiche, ad un dogma di fede, non, come sostiene M. "che i pronunciamenti del Magistero sono stati tali da rendere tale dottrina patrimonio sicuro della fede cattolica" (p. 85). La conseguenza di questa circostanza è che la dottrina contraria (in questo caso che i genitori trasmettono l'anima al concepito) sarebbe accettabile laddove si riuscisse a dimostrare che le argomentazioni razionali che portano alla necessità del suo contrario non tengono. Orbene questo ci pare che non riesca affatto all'A., ma che anzi quelle classiche siano ancora valide, aggiungendo comunque che l'asserto per cui le anime sono create direttamente da Dio ha anche la funzione di sottolineare che ciò che nasce (con una fenomenologia molto varia e addirittura a volte casuale) in realtà è sempre qualcosa di per sé direttamente voluto da Dio, destinato a dialogare con lui e che quindi non rappresenta mai un progetto solamente storico o fattuale, ma eterno. M. sfrutta qui una sua ricorrente convinzione che lo spirito, in quanto energia, possa derivare dalla materia e contesta l'opposizione classica tra spirito e materia, per cui l'una è il contrario dell'altra. Non è qui il caso di ribadire questa concezione che, una volta capiti i termini, è ovvia; il problema è che qui e per tutto il libro l'A. opera con un concetto di spirito che non è quello di cui parla tutta la tradizione cristiana. Affermare infatti che esso è energia e appellarsi alla fisica einsteiniana è un'idea perlomeno bizzarra. Come può una realtà estesa, misurabile e presente anche nelle cose e negli animali essere spirituale? D'altronde, nelle premesse, M. aveva dichiarato la sua incondizionata adesione al pensiero evolutivo e ad alcune concezioni di Teilhard de Chardin. Citando poi come esempio il noto manuale di Flick e Alszeghy M. sostiene che nell'argomentazione tradizionale ci sarebbe un circolo vizioso, ma perlomeno nella edizione finale di tale manuale (del 1961) tutto ciò è affatto assente: l'immortalità dell'anima è detta naturale fin dall'inizio, anche se ovviamente voluta da Dio e quindi, dicono i due dogmatici, può essere creata solo da Dio. Il resto del capitolo terzo può essere tranquillamente saltato dal lettore, in quanto più frutto di fantasia affabulatoria che di speculazione (a p. 92 si dice che "l'anima viene dal mondo" e oltre che "anima e corpo all'inizio non si distinguono ...sono *natura naturans*"! A p. 98 si parla di un viavai di anime che devono stare attente a non scontrarsi!). Più

grave e foriera di enormi conseguenze etiche l'affermazione che "non c'è più (nel caso di una vita colpita da una grave malattia o da senilità acuta) l'anima razionale-spirituale" (p. 107): è chiaro che M. confonde la facoltà con il suo esercizio. Più o meno le stesse cose vengono ripetute dall'A. oltre alle pp. 136ss. Notiamo infine che per la cosiddetta "divinizzazione" dell'uomo i Padri greci usano il termine θέωσις, non *theiosis* come più volte M. afferma (cf p. 102, 173 ecc.).

4. Il quarto capitolo, di 40 pagine, è dedicato o meglio vorrebbe essere dedicato all'immortalità dell'anima. Continuando nel suo metodo di affastellare citazioni e *bon mot* (a volte poco pertinenti) di pensatori e scienziati dell'antichità, del medioevo e moderni, M. arriva alla conclusione che per l'immortalità dell'anima non esistono prove (p. 123 e *passim*). Senza analizzare i motivi del dogma egli si sofferma sull'esistenza o meno di un Dio personale e su problemi derivanti dalla domanda spontanea di perennità innata nell'uomo. La definizione, ribadita in tutto il corso del testo, dell'anima come energia, oltre ad un miscuglio di fatalismo e di deismo, impedisce di capire il senso delle dimostrazioni classiche e delle numerose conferme bibliche concernenti l'immortalità dello spirito umano. Non è qui il caso di contestare singole affermazioni del testo, che procede veramente a piede libero.

Il nostro autore ritiene necessario dedicare poi il quinto capitolo, di 37 pagine, al tema della salvezza dell'anima. Innanzitutto si dichiara che tutti i contenuti veicolati dal dogma del peccato originale devono essere riformulati o abbandonati. Quanto al rapporto tra peccato dei progenitori e peccato originale originato notiamo che M. pare ignorare il noto saggio di K. Rahner "Theologisches zum Monogenismus" in *Schriften zur Theologie* 1 (Einsiedeln 1960[4]) 253-322. Più avanti (p. 287), con la solita eccedenza verbale, egli stabilirà che "il peccato originale (è) un autentico mostro speculativo e spirituale, il cancro che Agostino ha lasciato in eredità all'Occidente"! Concretamente M., che ammette la presenza di vero male fisico e morale nella storia umana, ritiene corretto parlare solo di "peccato del mondo". Prescindendo praticamente dalla teologia paolina e giovannea, ma ricorrendo a Platone, Anassimandro e Bonhoeffer egli ritiene di dover "rifondare" fede e tradizioni (p. 168). Cercando allora di rispondere alla domanda se dobbiamo ancora essere salvati e se sì, da cosa e come, l'A. spiega "da noi stessi e dalla vita disordinata (nel senso di sottoposta all'entropia)"! (p. 173). Quanto al come egli proclama che "non è la religione che salva: ...non sono i sacramenti, la Messa, i rosari, i pellegrinaggi, le indulgenze, la Bibbia" (p. 176) e, oltre, che "non c'è alcuna esigenza di credere nella sua (cioè di Gesù) resurrezione dai morti per essere salvi" (p. 183). È ovvio che siamo agli antipodi di ciò che Paolo afferma in 1Cor 15 e in molti altri passi.

Il sesto capitolo, di 18 pagine, è dedicato a "Morte e giudizio". Anche qui M., sulla base di rudimentali richiami biblici (tra i quali manca il testo principale Gen 2,17; 3,19!) si sente autorizzato a definire i dati tradizionali come contraddittori (cf. p. 189); quanto alla valenza della morte stessa egli, in buona sostanza, va catalogato tra coloro che negano la reale problematicità della morte degli umani, posizione difforme dalla dogmatica cattolica. Anche su questo tema avrebbe apportato chiarezza la conoscenza dell'ottimo saggio di K. Rahner *Zur*

Theologie des Todes (Freiburg i. Br. 1961[3]). Sul criterio del giudizio dopo la morte M., invece di ricordare la classica formula paolina *fides caritate formata*, preferisce appoggiarsi a Platone, Marc'Aurelio, Pascal, Kant e Simone Weil.

I quattro capitoli seguenti, più sintetici dei precedenti, riguardano paradiso, inferno, purgatorio e parusia e giudizio universale. Anche per il paradiso, la visione beatifica e la risurrezione dei corpi l'A. compie una completa "demitizzazione", sempre argomentando da alcuni suoi assiomi non ulteriormente discussi quali la sostanziale identità tra spirito e materia, la concezione dell'anima come energia e l'eterna validità delle leggi fisiche. Egli stabilisce perciò che la distinzione tra immortalità dell'anima e resurrezione dei corpi è "del tutto infondata" (p. 223), che la concezione per cui le anime dei defunti vivono "un letargo simile alla morte" sarebbe "oggi maggioritaria tra i teologi e ancor più tra i biblisti" (p. 214), che "la convinzione che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio (è) la peggior delle eresie" (p. 219), che "la credenza della risurrezione della carne appare nella sua inconsistenza fisica e teologica" (225) e così via. Non è qui possibile commentare questa congerie di affermazioni anche perché le (presunte) argomentazioni sono qui oscure, là solo accennate sulla base di citazioni, di convinzioni e frasi di pensatori di ogni epoca. Ci limitiamo a ricordare che in contesto escatologico il termine "eternità" ha due significati assai diversi, solo analogici: se si parla di quella di Dio essa implica l'assenza di ogni successione e di ogni distinzione tra essenza e operazioni, il che è perfettamente espresso nella nota definizione "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" di Boezio. Per gli altri esseri spirituali il termine implica invece la perennità *de iure*, non solo *de facto*, ma non esclude la successione temporale e questo risolve alcune antinomie che M. crede di rintracciare nella dogmatica cattolica. L'erronea concezione che M. ha dell'eternità dello spirito creato ritorna spesso (cf soprattutto p. 313). Nonostante il profluvio di autori citati, pare che M. non conosca la letteratura collegata al concetto di "resurrezione nella morte", che è la più recente *querelle* di carattere escatologico in campo cattolico. Su questo argomento cf. la *Quaestiio disputata* "Auferstehung im Tode" di G. Greshake e G. Lohfink (Freiburg 1982[5]) con la nostra critica in G. Lorizio, (Ed.), *Morte e sopravvivenza*, Roma 1995, 289-316.

Venendo poi a parlare dell'inferno M. dedica praticamente tutto il capitolo (ben 35 pagine) alla confutazione del dogma dell'eternità dello stesso. Anche qui saltando da Agostino a Tommaso fino a von Balthasar egli approda alla lapidaria definizione per cui "parlare di eternità dell'Inferno è una contraddizione assoluta" (p. 263), oltre che poco evangelico. Si tratta dunque di scegliere tra apocatastasi e annichilazione dei reprobi: dopo aver a lungo esposto il pensiero di P. Florenskij egli resta per così dire *anceps*, dopo aver fatto un peana dell'antinomia annunciata. Il lettore noterà la quasi assoluta autoreferenzialità delle argomentazioni, senza analisi delle numerose affermazioni del Nuovo Testamento e con l'introduzione di errori teologici anche non lievi. Il più grave è quello di attribuire a Tommaso l'affermazione che, in *Summa Gent.* III,163, Dio "spinge ... ad agire effettivamente male. *No comment*" (p. 254s). Il commento è invece necessario: in tale passo Tommaso continua con le parole "reprobatio includit volunta-

tem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa"! Quanto all'apocatastasi precisiamo qui, se fosse necessario, che essa, oltre che sempre condannata dal Magistero, è anche impossibile fintantoché si vuol mantenere la reale libertà di ogni essere spirituale anche di fronte all'appello di Dio.

Dopo aver definito il purgatorio "una salutare invenzione" (p. 278), M. afferma che l'unica modalità che gli appare "razionalmente legittima" è di concentrarlo nell'istante della morte (p. 279). La parusia infine è da lui definita come maggiormente bisognosa di essere ripensata (cf. p. 289). In definitiva il testo sostiene non ci sarà alcun ritorno del Gesù glorioso; le frasi corrispondenti del NT sono errori di Gesù e di Paolo. Per M. è semplice anche spiegare perché: perché "Dio non è mai intervenuto direttamente nella storia" e perché "non tutta la bibbia è parola di Dio"!

5. Se per teologia si intende la riflessione dell'intelletto umano illuminato dalla fede sulla S. Scrittura e sulle definizioni della Chiesa, allora il nostro *giudizio complessivo* su questa opera non può che essere *del tutto negativo*. Esiziale innanzitutto l'assenza, anzi il rigetto quasi totale della teologia biblica: basterà ricordare la sentenza "il biblicismo è una pericolosa malattia, è la paralisi dello spirito" (p. 279) e la convinzione che, tra i 73 libri biblici, "... ve ne sono di banali ... alcuni sono capolavori assoluti, mentre altri presentano pagine persino dannose al progresso spirituale delle anime verso la via del bene e della giustizia" (pp. 104s)! Quasi assente poi la recente e abbondante letteratura teologica non italiana sulle tematiche qui trattate, oltre all'assunzione più o meno esplicita di numerose premesse filosoficamente erronee o perlomeno fantasiose. Tutto ciò porta l'A. a negare o perlomeno svuotare di significato una dozzina circa di dogmi della Chiesa cattolica. A fronte di una relativa povertà di dati autenticamente teologici la tecnica di accumulare citazioni da tutto lo scibile umano, oltre al rischio di distorcerne il senso reale ai propri fini, dato che esse fanno parte di assetti logici a volte del tutto diversi, non corrisponde affatto alla metodologia teologica tradizionale. Questa è ben formalizzata e più solida di quanto forse l'A. si immagina: si veda anche solo il chiarissimo piccolo capolavoro del Bocheński, uno dei maggiori storici della logica del '900, dal titolo *The Logic of Religion* (New York 1965) e il *Method in Theology* di B. Lonergan. In realtà non è facile neanche elencare tutte le matrici che M. alterna e assomma nel corso dell'esposizione (platonismo, razionalismo gnostico, scientismo, eclettismo e così via): quello che comunque domina è un puntiglioso razionalismo convinto che di realtà di cui non si ha alcuna percezione sensibile o decisamente soprannaturali si possa discettare in analogia con le scienze fisico-biologiche. A nostro parere, nel contesto di notevolissima confusione sulla religione e la Chiesa tipica della cultura mediatica contemporanea, questo testo non può che andare ad aumentare tale confusione. L'A. dichiara la sua disponibilità ad essere corretto: ma ciò, dato lo stile non sistematico e velleitario delle sue affermazioni, non è possibile, dato che si può confutare solo ciò che è organicamente formulato al di dentro di un preciso assetto epistemologico. Decisamente negativa ci appare infine la già sottolineata autoreferenzialità del testo, la cui spia linguistica è un ossessivo ri-

torno del pronome "io" e del possessivo "mio". In proposito non abbiamo capito per quale misterioso motivo l'A., alludendo al presente volume, scriva sempre "*questo libro*" in corsivo.

C. Marucci, S.I.

PAGELS, Elaine – Karen L. KING, *Il Vangelo ritrovato di Giuda. Alle origini del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2007, pp. 166, € 17,00.

Come era prevedibile, la pubblicazione, abilmente reclamizzata dalla National Geographic di Washington D.C., del vangelo apocrifo di Giuda, ritrovato nel 1978, ma solo da un paio di anni circa messo a disposizione della comunità scientifica, ha suscitato un eccezionale interesse a tutti i livelli. Il Krosney, nel suo *The Lost Gospel*, ha ricostruito la storia del ritrovamento del papiro egiziano nel quale gran parte del vangelo è contenuta (codice Tchacos) e subito dopo la stessa società ha gettato sul mercato un volume con la traduzione inglese e alcuni studi d'accompagnamento ad opera di noti studiosi della materia, in primo luogo il coptologo ginevrino R. Kasser. Su questa rivista noi abbiamo ragguagliato sul valore e su alcuni difetti della traduzione italiana di quest'ultima opera (cf. OCP 72 [2006] 451-461). Si sono susseguite poi diverse iniziative un po' dappertutto, delle quali la più rilevante è la pubblicazione (sempre a cura della National Geographic) di un volume patinato con l'edizione critica del testo, la sua traduzione inglese e francese e con facsimile a fronte precedute da alcuni studi. Il volume che qui recensiamo è la traduzione italiana di uno studio a quattro mani intitolato *Reading Judas* (New York 2007) di due studiose del cristianesimo primitivo già note nel mondo anglosassone e cioè Elaine Pagels (della Princeton University) e Karen King (che insegna a Harvard). Entrambe si sono dedicate allo studio degli apocrifi del NT e delle loro componenti femministe, con lo scopo dichiarato di mostrare la casualità della scelta dei quattro vangeli canonici e il fatto che la Chiesa che poi si è affermata nei suoi dogmi non sia altro che il frutto di una vera e propria "battaglia" che ebbe, secondo loro, vinti e vincitori. Esse vedono perciò nel rinvenimento di nuovi apocrifi e nel loro studio la possibilità di ricostruire e rivalutare la "parte perdente", la cui sconfitta avrebbe anche provocato la più o meno chiara sparizione delle stesse fonti scritte. E in questa operazione l'ultimo degli apocrifi ritrovato, quello di Giuda, si presenta come particolarmente utile. Quanto in tutto ciò ci sia anche di puro desiderio di novità, sullo sfondo di una certa "sazietà" nei confronti della fede tradizionale (data forse troppo in fretta per ben nota) o addirittura "iconoclastia" istituzionale, è difficile dire. È ovvio che l'analisi e il confronto non potranno che svolgersi sul piano dei dati storici e della coerenza storico-letteraria, ben sapendo che soprattutto nel campo religioso, le concrete scelte del singolo sono guidate anche da fattori non logico-cognitivi.

Venendo ora al nostro testo, notiamo innanzitutto che, a differenza dal testo curato da Kasser, Meyer, Wurst e Ehrman, questo si presenta come prodotto

della continua collaborazione e riflessione delle due autrici, cosicché quasi mai compare l'"io", ma quasi sempre il "noi". Anche la struttura dello studio è molto diversa da quella del volume della National Geographic. Ora Pagels e King dedicano le prime 90 pagine circa non tanto a spiegare una volta ancora il complesso e astruso universo gnostico, dato in qualche modo per scontato, ma a tentare una interpretazione delle motivazioni più profonde e proprie di questo concreto apocrifo. Dato per certo che esso sia stato composto (in greco) un po' prima del 180 d.C., esse ritengono che la innegabile carica di astio e di polemica ivi immessa si spieghi soprattutto con il desiderio di togliere legittimità "evangelica" all'esaltazione del martirio secondo loro tipica del cristianesimo ortodosso dei primi tre secoli, fino cioè alla cosiddetta svolta costantiniana. Ciò avverrebbe a loro parere nelle ammonizioni e negli insegnamenti che in questo vangelo apocrifo Gesù comunica al solo Giuda. Va ammesso che la tesi è originale: il problema è di vedere se essa sia anche vera. Notiamo innanzitutto che nei contributi dei quattro specialisti della prima pubblicazione sopra citati questa prospettiva non era mai neanche accennata. Tutti e quattro si concentravano sul particolare tipo di gnosticismo del vangelo di Gesù (detto convenzionalmente *sethiano*, più precisamente della sottospecie *cainita*) e sul rapporto con il relativo breve testo di Ireneo (*Adv. Haer.* 1,31,1). Qui invece si cerca di ricostruire il clima di paura e insieme di esaltazione del martirio nella Chiesa del II sec. che darebbe tanto fastidio all'autore di questo apocrifo, il quale, per le due studiose, non può comunque assolutamente esser stato Giuda stesso. Nonostante il materiale e la passione profusi da Pagels e King non ci pare che la loro spiegazione, pur esposta con notevole chiarezza, sia molto convincente: le connessioni con frasi e fatti concreti dell'apocrifo di Giuda sono assai scarse e non del tutto univoche e in fondo anche Giuda in questo apocrifo viene per così dire "martirizzato" per le sue convinzioni. La visione convenzionale che mette al centro l'universo gnostico allo scopo di riabilitare Giuda e una corrente settaria del II/III secolo resta, a nostro parere, la più probabile. Dalle fonti tradizionali (NT e primi scritti ecclesiastici) non ci pare neanche evidente che nella Chiesa dei primi cent'anni la teologia del martirio abbia avuto un ruolo tanto importante. Naturalmente è chiaro che la profondità dell'adesione a Cristo, soprattutto in un mondo violento come l'antico, esige anche il sommo sacrificio della vita, ma si ha l'impressione che le due autrici, che pure sostengono una datazione del vangelo di Giuda intorno al 160, pensino ai secoli delle grandi persecuzioni o addirittura alla posteriore venerazione per i martiri tipica della devozione cattolica. Insomma, abbiamo l'impressione che la tesi generale sia più elaborata a tavolino che dedotta dalle fonti storiche.

Alla lunga introduzione segue il testo italiano del vangelo stesso: si tratta di dieci pagine scarse, che, con innegabile vantaggio del lettore, vengono ordinate come uno scritto canonico, per versetti e capitoli determinati dalle autrici sulla base di criteri contenutistici. Le edizioni precedenti invece davano il riferimento alle pagine del codice Tchacos (cioè da 33 a 58); nel presente testo comunque, a p. 149, si dà una utile tavola con le corrispondenze tra le due numerazioni. La

terza parte del volume è dedicata al commento del vangelo, che dovrebbe essere della King, dato che a lei appartiene il *copyright*. Oggetto del commento sono a volte singoli termini, a volte dei versetti, più frequentemente degli interi passi. I termini di riferimento sono in prima istanza corrispondenti passi neotestamentari ritenuti rilevanti, in secondo luogo altri apocrifi del NT, materia nella quale le due autrici sono particolarmente versate. Il discorso qui e altrove è molto scorrevole anche a motivo della buona qualità della traduzione. Molte informazioni e riflessioni sono di livello manualistico, ma pensiamo che nel complesso la lettura di questo libro sia utile per una maggior comprensione di questo ostico apocrifo. Tuttavia lo sfruttamento delle note a tutte le parti del libro, che sono sistemate non a fondo pagina, ma al termine del libro tutte insieme, è come sempre in questi casi notevolmente scomodo. Oltre ad una eccessiva genericità nell'uso di passi neotestamentari, vanno registrati anche diversi nèi: Ponzio Pilato ad esempio non era un "magistrato romano" (p. 24); Flavio Giuseppe nel 50 d.C. circa non poté essere "governatore della Galilea" (p. 24) dato che aveva 12 anni circa; è errato che nella versione dei LXX di Sal 40,10 manchi il riferimento al pane (p. 153, n. 17); alle pp. 140-141 si adduce il neoplatonismo come filosofia di riferimento del vangelo di Giuda, ma ciò, stando alle consuete datazioni, è impossibile dato che questa corrente di pensiero nel 160 circa non era ancora nata; un'eclisse di sole alla morte di Gesù (p. 138), che avvenne in giorno di plenilunio, è notoriamente impossibile; infine più di un testo biblico (ad esempio Lc 22,47) viene interpretato in modo decisamente forzato (che prove ci sono che nel NT "ci siano episodi inventati" [p. 34 e, con simili parole, p. 148]?) se non decisamente errato (dove Paolo "scaglia l'anatema contro Pietro" [p. 45]?). Qualche errore potrebbe essere dovuto alla traduttrice: ad esempio, per la corrispondente materia, l'esegesi italiana usa il termine di *critica* (e non analisi) testuale (p. 153, n. 13). È perlomeno discutibile, ma purtroppo frequentissimo in pubblicazioni americane, il fatto che la bibliografia citata nelle note sia quasi esclusivamente anglosassone. A maggior ragione sarà bene che le due autrici tengano conto in futuro delle poderose contestazioni nei confronti della traduzione corrente dal copto segnalate recentemente da April DeConick (della Rice University di Houston) in un suo articolo sul *New York Times* del 1° dicembre 2007 (*on line* in internet) basato a sua volta sul libro della stessa autrice intitolato *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says*. Si tratterebbe in realtà di contestazioni di primaria importanza nei confronti praticamente di tutte le spiegazioni date in precedenza, comprese quelle del presente testo. L'omissione di una negazione in merito all'ascensione di Giuda alla Santa Gerusalemme è già stata ammessa dalla casa editrice, ma con un rilievo insufficiente ad annullare l'impressione ormai generalmente diffusa dalla prima traduzione erronea. Per il resto si tratta del significato del termine *daimon* predicato di Giuda, che, secondo la DeConick, per i cainiti non significherebbe "spirito", bensì "demone" con senso negativo e di altri aspetti che dovranno essere discussi in futuro.

C. Marucci, S.I.

RUSSELL, James R., *Armenian and Iranian Studies* [Harvard Armenian Texts and Studies, 9], American Heritage Press, Distributed by Harvard University Press, Cambridge MA 2004, pp. xxviii + 1462, US$ 75.00.

Il volume raccoglie una selezione degli studi che James R. Russell (= JR), Mashtots Professor of Armenian Studies all'Università di Harvard e tra i maggiori studiosi delle relazioni armeno-persiane sulla scia della sua maestra N.G. Garsoïan, ha prodotto a partire dal 1980. Si tratta di 91 articoli ordinati cronologicamente, inclusi sei articoli in corso di stampa e due mai pubblicati prima.

Gli ambiti dell'armenistica toccati dagli studi qui presentati vanno dall'antichità al periodo moderno, mentre gli scritti iranistici riguardano l'Iran preislamico.

Tra questi ultimi — oltre a un contributo sulla menzione dei magi in un papiro rinvenuto nei pressi di Salonicco, forse il documento più antico relativo a un rito zoroastriano (82: il rimando è al numero progressivo che accompagna i titoli dei contributi nell'indice) — è da citare una serie di lezioni tenute da JR al K.R. Cama Oriental Institute di Bombay (9, 18, 31-33, 37) e dedicate quasi esclusivamente allo zoroastrismo, di cui si mettono in luce sia i contatti con il mondo giudaico-cristiano e con lo sciamanesimo, sia la valenza ideologica, argomento affrontato attraverso lo spirito visionario di miti e leggende intesi come archetipo della fenomenologia storica, in aperto contrasto con la storiografia occidentale sulla Persia preislamica, percorsa, secondo JR, da pregiudizi come ad esempio la visione romantica degli Arabi. L'autore si sofferma anche sul modo in cui alcuni concetti propri della religione zoroastriana avrebbero ispirato lo sviluppo del pensiero in Grecia e in Armenia (13) e su una testimonianza iconografica centroasiatica di rituali zoroastriani (89). Alcuni studi, inoltre, sono rivolti alle relazioni irano-giudaiche (17, 19, 31, 34, 37, 46, 66, 78) e alla cultura degli zoroastriani dell'India (22, 28).

Nel settore armenistico gli interessi di JR si concentrano sui contenuti religiosi dell'epica eroica e del folclore, ambiti nei quali è ancora possibile percepire gli echi del forte substrato iranico nella cultura armena.

Buona parte degli articoli si sviluppa attorno al filone principale delle ricerche di JR, concretizzatosi nel ponderoso volume *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge MA 1987), in cui lo studioso sostiene — ma sulla radicalità di questa tesi sono stati sollevati dubbi legittimi — che la religione armena precristiana fosse sostanzialmente lo zoroastrismo degli arsacidi parti (30). Pur mostrando un qualche interesse per quei testi della letteratura armena che scientemente parlano della religione persiana, come ad esempio l'opera di Eznik (16, 85), JR è attratto soprattutto da quel che rimane dell'epica eroica armena — per alcune considerazioni generali e, in qualche modo, riassuntive cfr. 86 —, dove egli identifica le tracce di quelle forme devozionali zoroastriane evolutesi poi, con la mediazione dei legionari romani, nel culto misterico di Mitra, rivelando così il fascino esercitato sulla sua attività di studioso dagli aspetti mistici ed esoterici dello zoroastrismo (43, 44). Tra gli altri elementi dell'epica armena riconducibili al mondo iranico analizzati da JR sono la valenza della caccia nell'ideologia re-

gale, su cui N.G. Garsoïan ha scritto pagine definitive (12), le reciproche influenze mitologiche armeno-curde, analizzate brevemente a partire dallo studio del *Šaraf-nāme* curdo e le tracce di epica iranica incarnata dallo *Šāh-nāme* nella tradizione epica orale armena, come il canto di Sasun (74). Talora l'attenzione di JR si concentra sull'epica armena in sé, come nell'ipotetica ricostruzione dei cicli epici di Tigrane (72) e di Zariadris della Sofene (69). In altri casi, invece, la comparazione si estende oltre i confini del vicino mondo iranico per abbracciare anche aree più lontane dell'antica unità indoeuropea, sia linguisticamente affini — è il caso dei paralleli tra l'epica indiana, quella iranica e i *Buzandarn Patmut'iwnk'* (54) —, sia più remote, come quando JR cerca di mettere a fuoco il passaggio di temi dall'epica armena al ciclo arturiano, attraverso l'epica osseta dei Narti.

Alcuni studi indagano gli intricati rapporti tra materiale epico, preghiera cristiana, letteratura agiografica e tradizione popolare (10, 24, 29, 50, 52, 60, 68, 71, 73) e qua e là traspare l'interesse di JR per lo gnosticismo e il manicheismo (84), nonché per il filone apocalittico riconoscibile sia nell'epica orale che nella produzione letteraria di matrice cristiana (63), senza trascurare alcune forme di devozione popolare e certi componimenti orali raccolti dalla viva voce di anziani testimoni (49). All'associazione degli Armeni con esseri demoniaci in ambito greco, JR dedica un breve studio che prende le mosse da una famosa ballata del poeta romantico inglese Coleridge (70), mentre di altri temi mitologico-folcloristici si esamina la presenza in diverse culture dell'area mediorientale e la loro persistenza nel folclore anche recente: è il caso del mito del ciclope (58) e degli esseri fantastici chiamati *yuškaparik*, allegoria dell'eresia (42).

JR è chiaramente attratto dai lati più oscuri, sfuggenti e ambigui della materia che va trattando. In più occasioni, infatti, si sofferma sulla stregoneria, l'incantesimo e la magia dell'universo religioso precristiano e non cristiano della cultura armena antica (27), oltre che, come si è già detto, sui culti misterici in cui si intrecciano influenze iraniche e anatoliche (35). Anche quando si occupa di una figura come Anania Širakac'i, uno dei maggiori scienziati armeni, JR è sedotto dagli aspetti più esoterici della sua produzione: i rapporti con la tradizione alchemica e con il culto mitraico (25), e tra i suoi numerosi scritti di scienze naturali, matematica, mitologia, astrologia egli sceglie di occuparsi del *Libro dei Seimila* (*Vec' hazareak*), il più importante testo magico armeno, tradizionalmente attribuito ad Anania. Agli aspetti esoterici JR si mostra interessato anche quando indaga i rapporti tra mitraismo e massoneria (26, 51), o ancora la valenza dei quattro elementi primordiali nella cultura greco-romana e nella tradizione giudaico-cristiana e la loro relazione con la croce nella spiritualità armena (62).

La connessione armeno-iranica viene esaminata anche rispetto al processo di conversione dell'Armenia al cristianesimo (65), nelle relazioni tra luoghi di culto cristiani e santuari pagani (88), in seno ai movimenti eretici — pauliciani e tondrachiti — sorti in Armenia (53) e rispetto al tentativo sasanide di introdurre il mazdeismo nell'Armenia cristiana del V sec. (11). Una possibile origine iranica si ravvisa anche per il nome Maštoc' (48), il creatore dell'alfabeto armeno alla cui origine, invenzione e significato JR dedica uno studio che chiama in causa anche

l'alfabeto albano (45), opera, secondo la tradizione armena, dello stesso Maštoc'. Anche nell'iconografia armena delle origini si ritrovano echi di poesia epica eroica di ascendenza iranica (79, 80) mentre l'apparato decorativo dei manoscritti è considerato una delle forme in cui si esprime la spiritualià armena (67).

Altri articoli sono dedicati ad aspetti secolari della cultura medievale armena, quali miti, leggende e romanzi (2, 3, 61) che viaggiano nell'area indoeuropea e si ritrovano anche nella cultura araba, o come la poesia lirica, di cui si mettono in luce gli intrecci con la poesia religiosa e nella quale talora risuonano echi della tradizione epica precristiana, metafore e immagini riconducibili alla Persia zoroastriana ed elementi biblici (4, 36, 41), ma anche di altra provenienza, come nel caso della ripresa dell'immaginario sufico del sacrificio riletto attraverso la sensibilità cristiana da parte del poeta Frik (47).

Anche la poesia, tuttavia, sembra affascinare JR per il potere magico che da essa promana mediante le alchimie fonosimboliche e la mistica dei suoni (55). Di qui il profondo interesse mostrato per il maggiore poeta mistico armeno, Grigor Narekac'i, che ricorre in numerosi studi di JR (4, 15, 20, 36, 38, 59), e per il mondo poetico visionario e utopico di Kostandin Erznkac'i (14) e del più celebre poeta armeno moderno, Ełišē Čarenc' (57, 75), di cui, tra l'altro, JR pubblica alcuni inediti (87). Sul Narekac'i JR torna nel primo dei due studi inediti (90) posti a conclusione del volume, mentre il secondo (91) analizza alcuni aspetti dell'opera del *vardapet* e poeta del XIII sec. Xač'atur Keč'arec'i, soffermandosi, in particolare, sul suo immaginario poetico che combina elementi cristiani e non in una visione unitaria della vita dell'uomo, estranea alla distinzione, tutta moderna, tra sfera religiosa e sfera laica: il discorso di JR si fa qui più generale, quasi a giustificare quel "A Guide to Christianity" del titolo, che può suonare un po' pretenzioso. Di un altro poeta moderno, Bedros Turian, vengono analizzate le composizioni cruciformi e i loro antecedenti (77), richiamando così la centralità della croce nella spiritualità armena, tema trattato da JR in un altro contributo (81) in cui, tra l'altro, l'assenza del *corpus Christi* nella rappresentazione più tipica della croce di pietra armena (*xač'k'ar*) è poco verosimilmente intesa come "the appropriation of iconoclastic Zoroastrian iconography of the sacred fire".

A studi di carattere più tecnico, come buona parte di quelli qui citati, o come le note di carattere etimologico (1, 8, 5, 23, 39, 40, 48, 56, 64) — formidabile strumento per far emergere gli antichi e intimi legami tra mondo iranico e cultura armena —, si affiancano pagine che toccano aspetti meno accademici e, si potrebbe dire, più conviviali come, ad esempio, la corposa ricerca dedicata alla pietanza chiamata *harisa* (83), con i suoi risvolti utili a meglio comprendere certi aspetti dell'epica armena.

Tra gli argomenti di storia armena contemporanea JR arriva a sfiorare, in due appassionate recensioni (6,7), la questione-chiave della liquidazione quasi totale della presenza armena entro i confini dell'Impero ottomano prima e dello stato turco poi.

Il numero e l'ampiezza degli studi raccolti in questo volume, ne fanno un'opera di grande utilità per gli studiosi, tanto più che si tratta talvolta di scritti editi in pubblicazioni non sempre facilmente reperibili. La mole di informazioni — in

particolare circa la cultura armena precristiana e paleocristiana, le radici indoeuropee, i legami con la Persia e il sostrato anatolico — messe qui a disposizione del lettore è davvero impressionante. Proprio l'ampiezza di questa raccolta e l'omogeneità di certi filoni di indagine seguiti da JR negli studi qui proposti induce a rammaricarsi per la mancanza di un indice, alla quale neppure la scelta di elencare delle parole-chiave per ciascun articolo (pp. XVII-XXVIII) riesce a sopperire. Negli studi di JR ci si imbatte in cumuli di dati, osservazioni e comparazioni che denotano una capacità di percepire le assonanze tra elementi eterogenei assolutamente fuori dall'ordinario. Una tale dovizia di materiali può render talora difficile seguire il filo del ragionamento, che si dipana sovente tra la menzione di antichi autori e opere delle letterature armena e persiana fino a citare Dante, Borges, Tolkien, Thomas, la Tsvetaeva, Puškin... Le associazioni e gli accostamenti di idee e temi sono spesso suggestivi, anche se non di rado torna in mente quello che lo steso JR scrive in un suo articolo: "such a chain of possibilities and suppositions should scarcely be regarded as evidence" (p. 291).

M. Bais

ZAKHARY, Milad Sidky, *De la Trinité à la Trinité. La christologie liturgique d'Ibn Sabbā', auteur copte du XIIIe siècle* [Bibliotheca «Ephemerides liturgicae», «Subsidia» 140]. Préface de Vincenzo POGGI, Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 583, € 50,00.

Fruit d'une longue fréquentation de l'A. avec son sujet, cet ouvrage reprend la substance d'une thèse de doctorat présentée à l'Institut Pontifical Oriental de Rome en 2000. Malgré les dimensions déjà impressionnantes du volume, il ne s'agit en fait que d'une partie du travail de l'A. autour d'Ibn Sabbā', puisqu'il a revu le texte arabe et préparé une traduction française de toute *La perle précieuse traitant des sciences ecclésiastiques*, dont la publication est retardée depuis longtemps.

Un peu comme à notre époque — ce qui n'est pas forcément un signe d'excellente santé intellectuelle —, le moyen âge de l'Église copte d'Alexandrie voit paraître dès le XIIIe siècle une floraison d'encyclopédies théologiques en langue arabe. Celle dont l'A. s'est occupé parle beaucoup de liturgie, mais comme il le dit dans l'Introduction générale, son étude "se veut principalement dogmatique, se réclamant plus précisément de l'histoire de la théologie" (p. 23). Quant à l'ouvrage, il se divise en deux parties, la première intitulée "L'auteur et son encyclopédie" (p. 43-179) et la seconde consacrée à l'étude christologique (p. 181-478). Deux analyses de vocabulaire sont mises en annexe (p. 479-494), puis on trouve la conclusion générale (p. 495-509). Une bibliographie très nourrie, avec entre autres de nombreux titres arabes (p. 511-553), l'index des auteurs cités, l'index biblique et la table des matières détaillée complètent l'imposant volume.

Malgré le soin attentif apporté par l'A., dont on peut apprécier tout au long de l'étude la minutie des analyses, il est resté dans le livre pas mal d'erreurs matérielles. Au début, p. 11, n. 4, le lecteur est renvoyé à un second tome, mais il

n'existe que pour la thèse défendue, qui à son tour se trouve indûment citée p. 143, n. 88. On observe des doublets qui peuvent courir sur plusieurs pages (p. 24-27 et 87-90; p. 38-39 et 41-42; p. 199-206 et 206-212, le premier paragraphe p. 206 venant de p. 45), comme il arrive hélas fréquemment depuis que le couper/coller de l'ordinateur règne sur nos bureaux. Les coquilles sont plus nombreuses dans les notes que dans le corps du texte et bien que leur fréquence nuise un peu à la correction de la langue, on n'en voudra pas à l'A., copte catholique prêtre de la Mission, qui nous honore en rédigeant son livre en français. De plus, c'est une maison d'édition italienne qui a assuré la composition du volume et il y a eu peut-être un problème avec les dernières épreuves.

L'encyclopédie d'Ibn Sabbā' a été publiée pour la première fois au Caire en 1902, trois autres éditions égyptiennes ont suivi jusqu'à 2001. En 1922, Jean Perrier a édité avec traduction française les chapitres 1 à 56 dans la *Patrologia Orientalis* 80 (16.4). Une édition complète avec traduction latine a paru au Caire en 1966, dans la collection "Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca", préparée par Vincent Mistrīḥ. Deux ans auparavant, Samir Khalil avait présenté comme travail de diplôme à l'Université d'Aix-en-Provence les chapitres 57 à 84, sur la base du plus ancien témoin, un manuscrit de Paris (p. 27). L'œuvre est attestée par vingt-deux manuscrits connus (cf. la liste, p. 511-512); la tradition textuelle, parfois, offre d'importantes divergences.

D'Ibn Sabbā', nous ne savons presque rien, même son nom a souvent été maltraité dans les transcriptions occidentales. L'A. l'établit comme suit: "Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā, surnommé ibn Sabbā'" (p. 96) et l'identifie, après une enquête méticuleuse pratiquée par élimination, à un "maître cérémoniaire", autrement dit dans la tradition copte, à un "archidiacre" (p. 130). Reste à savoir quand il a vécu. Plusieurs le placent vers la fin du XIIIe siècle (cf. p. 89), mais l'A. suggère dans une note qu'il pourrait avoir vécu du temps du patriarche Jean VI (1189-1216); l'argument, un lapsus sur le numéro d'ordre de deux patriarches, n'est pas des plus convaincants. Il faut en outre observer ce qui est dit au chapitre 26, cité p. 276, d'où l'on comprend que pour celui qui rédige ces lignes les adeptes de Jésus existent "depuis plus de mille trois cents ans", ce qui, au pied de la lettre, situerait Ibn Sabbā' plutôt au début du XIVe siècle, si ce passage vient bien de lui.

Le troisième chapitre de la première partie traite de l'encyclopédie et de ses sources (p. 131-179). Quelques pages sont consacrées au titre dont l'énoncé, dans quasi tous les manuscrits, est identique: *al-ğawharah al-nafīsah fī 'ulūm al-kanīsah* (p. 133). Puis l'A. fait une revue critique des éditions antérieures (p. 138-155), pour se pencher ensuite sur les sources utilisées par Ibn Sabbā' (p. 155-178). On sait combien la littérature antique, et encore plus la littérature des Coptes en arabe au moyen âge, recopie sans état d'âme — et sans indication des sources — l'œuvre des devanciers. Dans le cas présent, l'A. montre sa dépendance à l'égard de la tradition alexandrine et des écrivains ecclésiastiques qui ont suivi l'époque des Pères, avant tout Sawīrus Ibn al-Muqaffa', à propos duquel il écrit: "Son nom ne figure nulle part dans la *GN* (sc. l'encyclopédie d'Ibn Sabbā'), et pourtant cette dernière semble tirer jusqu'à 50% de sa matière" des œuvres de

Sawīrus. On pourrait peut-être encore augmenter ce pourcentage, puisqu'aussi bien quand l'A. s'interroge p. 223 si Ibn Sabbāʿ est "le premier à qualifier l'Esprit Saint d'être «la vie du père et du Fils»", c'est de nouveau al-Muqaffaʿ qui le précède, cf. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)* (Beauchesne Religions 15), Paris 1985, p. 242, n. 314.

Le cœur de l'ouvrage, c'est évidemment l'étude christologique entreprise par l'A., une gageure si l'on considère le genre littéraire utilisé par Ibn Sabbāʿ. L'examen de chaque passage christologique relevé dans la *Perle*, même le plus banal ou d'apparence anodine, permet cependant à l'A. de mettre en évidence quelques idées majeures qui informent toute l'encyclopédie. Il nous offre ainsi une "carte sacramentologique" de la *Perle* (p. 212-213) et présente de manière très originale la "vision fondamentale" d'Ibn Sabbāʿ comme un arbre (p. 230). Ses branches, ce sont autant de chapitres que l'A. va développer autour du Fils créateur (p. 231-281), du Verbe incarné (p. 283-334), de l'Agneau rédempteur et son épouse, l'Église (p. 335-382), de sa liturgie (p. 383-430), enfin du sacerdoce éternel et de la louange cosmique (p. 431-478). Dans la conclusion, l'A. résume en un dessin à l'ample mouvement la pensée christologique d'Ibn Sabbāʿ (p. 496), rien d'autre au fond que le schéma *exitus-reditus* des grandes sommes théologiques de l'époque, aussi bien dans le monde latin qu'en Orient. C'est toujours le même mystère chrétien contemplé, vécu et célébré. De la Trinité à la Trinité.

Ce que l'A. a particulièrement bien mis en relief au long de son étude, c'est à la fois le thème de l'imitation de Jésus Christ, sans cesse décliné dans tous les cas de la vie, aussi bien sacramentelle, morale que liturgique, ainsi que le double thème cher à Ibn Sabbāʿ de la sanctification et de la louange (cf. e.g. p. 383s.). C'est une riche clef de lecture qui nous est ainsi donnée et l'A. a fort bien su l'utiliser. On pourra dire sans doute que cela vaut autant, sinon plus, pour les sources d'Ibn Sabbāʿ que pour la *Perle* en elle-même, où la tendance à l'abréviation peut nuire à l'intelligence des formules d'origine (cf. p. 158). Mais l'A. nous ouvre ainsi des perspectives sur toute la production théologique copte du moyen âge et même encore mieux qu'elles, de façon paradoxale, parce qu'il s'est penché sur un ouvrage qui se comprend avant tout comme une compilation de préceptes et d'instructions au service de l'Église d'Alexandrie en Égypte.

Ceci dit, il ne manque pas de points à approfondir ou à discuter. Dans la question des sources, on pourrait traiter l'usage des apocryphes de manière systématique, ce qui ne manquerait pas d'intérêt. Il faudrait comparer les traditions autour de la chute de Satan avec certains ouvrages conservés en copte. D'où viennent les "fréquents reproches" que Joseph "avec d'autre" adressait à Marie enceinte (p. 305)? L'enfant Jésus grandit "par le pain et le vin", une expression plutôt surprenante (p. 293). Quand Jésus fut-il oint "pour le service du temple" (p. 404)? Pendant les dix jours entre l'Ascension et Pentecôte, le Ressuscité franchit toutes les portes des cieux et s'arrête chaque jour dans un des dix ordres angéliques (p. 239). Quant au rapport entre la *Perle* et l'ouvrage publié sous le titre *Die Ordnung des Priestertums* par J. Assfalg en 1955, l'A. ne tranche pas, mais il nous apprend n. 155 qu'Assfalg a toujours situé la composition de l'*Ordnung* au Xe siècle, avis auquel R.-G. Coquin devait se ranger (cf. p. 110, n. 155). Dans un

récent article (*BSAC* 45 [2006] 135-145), Y. N. Youssef semble repousser le traité au delà du XIIe siècle.

Traduire les textes théologiques d'une langue à une autre n'est jamais facile, encore moins lorsque l'on passe de l'arabe en français. L'A. est très attentif à cet égard, mais il ne se montre pas toujours cohérent. P. 316, il rend bien les opposés *laṭīf* et *kaṯīf* par "subtil" et "grossier" ("lourd" ne serait-il pas meilleur?), mais p. 308-309, il donne comme équivalents "spirituel" et "matériel", ce qui va certainement plus loin que la portée des mots. Au lieu de "divinité" pour *rubūbiyyah*, on pourrait garder le calque "seigneurie" (p. 339, 359, 462), ou quelque chose du genre. Parmi les concepts théologiques, *ǧawhar* est particulièrement délicat à traduire et l'on trouve les termes "nature" (e.g. p. 309, 311, 360), "substance" (p. 311 etc.) voire "essence", sans doute inopportun (p. 314). Nous ne croyons pas que parler de divinisation (e.g. p. 295) soit bien adapté dans une étude de théologie copte, sur ce point en tout cas plus proche de la théologie latine que de la byzantine, et nous préférons de beaucoup les belles pages que l'A. écrit sur la sanctification (p. 388-390; pour la "transusbstantiation" de p. 389, cf. p. 419-420). Ibn Sabbā' tient parfois des positions singulières, comme la création du monde invisible par l'Esprit Saint et du monde visible par le Fils (p. 235), ou franchement excessives, quand il localise dans l'âme du Christ l'union hypostatique (p. 331, 334). L'A. consacre plusieurs pages aux rapports entre la théologie de Cyrille d'Alexandrie et la *Perle* (p. 324-333), mais il ne dit rien de Sévère d'Antioche, dont l'influence sur l'Église copte a été de premier ordre et c'est une piste qu'il vaudrait la peine de suivre.

Pour l'histoire de la liturgie en Égypte au moyen âge, l'encyclopédie d'Ibn Sabbā' est un passage obligé. L'A. ne l'étudie pas en tant que telle, mais dans l'annexe au dernier chapitre, il indique toutes les "connotations christologiques de la vie liturgique" qu'il a relevées dans la *Perle* (p. 482-494). À maintes reprises, il renvoie au Pseudo-Denys comme source indirecte de la pensée hiérarchisante que l'on voit à l'œuvre chez Ibn Sabbā'; pour la correspondance entre liturgie céleste et liturgie terrestre, il évoque aussi la *Lettre aux Hébreux*. Le symbolisme est partout présent dans la *Perle* et nous n'en citons qu'un bel exemple: l'église est "arrondie en voûte comme l'arche dans laquelle avait été sauvé le juste Noé" (p. 363 et 444, ici pour le Tabernacle); selon la typologie des édifices de son époque, Ibn Sabbā' se réfère aux coupoles, cf. l'arabe *muqabbab*, plutôt qu'aux voûtes.

La contribution qui nous paraît la moins bien réussie est le premier chapitre, intitulé "L'histoire et son apport". L'A. n'a pas la prétention d'apporter du neuf, mais il prend à son compte des interprétations qui nous paraissent exagérées, voire carrément fausses. Déjà dans l'introduction, on pouvait lire que l'Église copte, "comme d'autres Églises-à-trois-Conciles, n'a pas développé sa théologie depuis 451 A.D." (p. 32), ce qui est oublier combien les efforts apologétiques contre l'Islam ont renouvelé le genre, particulièrement en matière de théologie trinitaire. L'encyclopédie d'Ibn Sabbā' a été composée peut-être vers la fin, voire après l'âge des Croisades, mais le rôle que cette épopée a joué en Égypte (cf. p. 55-59) doit être mieux analysé — est-ce qu'on avait réellement l'impression, du

côté musulman, de combattre une "guerre sainte"? Il est faux de dire qu'il y ait eu un "usage exclusif du copte" (p. 76) à un quelconque moment de l'histoire égyptienne, car l'on est passé d'un bilinguisme copto-grec à un bilinguisme arabo-copte, jusqu'à l'extinction complète de l'antique idiome. Quant au rôle de l'Éthiopie pour la sauvegarde du christianisme en Égypte, surtout dans la Vallée du Nil, contrairement à ce qu'écrit l'A. (p. 56 et 70), nous l'estimons essentiel, d'autant plus que lorsque les royaumes chrétiens de Nubie, qui assuraient en quelque sorte les arrières, s'effondrent, c'est l'Éthiopie des Zagwé, celle de Lalibela (et non "Labitela" p. 63, comme chez S. Chauleur, auquel l'A. se réfère) qui prend le relai.

Cette belle étude, où l'on trouve d'abondants passages cités en arabe, non seulement d'Ibn Sabbā', mais aussi de ses devanciers, presque toujours traduits (le français manque p. 169-174), est animée d'un esprit œcuménique et l'A. achève son grand travail sur cette perspective, quand il revient sur la question du "monophysisme nominal" (p. 506) ou, dirions-nous, verbal. Comme il le souligne, Jean-Baptiste Eliano l'avait déjà bien compris en 1583: après avoir lu dans l'arabe les ouvrages des théologiens coptes, il concluait "che la questione è più tosto de nomine che de re". Nous sommes heureux de voir rappeler ces textes auxquels nous n'avions pu faire qu'une courte allusion dans les OCP 60 (1994) 95, n. 22.

Nous associant au P. Poggi qui a signé la préface, nous pouvons dire un grand merci à l'A. pour nous avoir rendu "si proche et si accessible" l'œuvre et la personne d'Ibn Sabbā'!

Ph. Luisier, S.I.

INDICATIONES

AYRES, Lewis, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. xiv + 475, £ 91.00.

Diese Veröffentlichung ist aus einer Auseinandersetzung des Autors mit der Trinitätstheologie des Augustinus sozusagen als Nebenprodukt hervorgegangen. Überfliegt man in einem ersten Anlauf diese Publikation, so drängt sich einem der Eindruck auf, daß hier weniger ein eigener Forschungsbeitrag vorliegt als eine Zusammenschau aufgrund einer gründlichen Aufarbeitung und kritischen Auswertung der Forschungsergebnisse fast ausschließlich englischsprachiger Untersuchungen.

Trotz der (sehr vereinzelten) Aufnahme wichtiger Untersuchungen in deutscher, französischer und italienischer Sprache in dem dreizehn Seiten umfassenden Überblick über die Sekundärliteratur, handelt es sich bei dieser Publikation eigentlich um eine kritische Zusammenschau fast auschließlich englischsprachiger Untersuchungen, auch wenn hie und da ganz vereinzelt einige

grundlegende Beiträge in anderen Sprachen in den Anmerkunegn vermerkt wurden. Die nähere Durchsicht dieser durchweg interessanten wie spannend geschriebenen Veröffentlichung über die damaligen theologischen Auseinandersetzungen und wie sie heute nach Ansicht des Autors zu verstehen wären, bestätigt den ersten Eindruck einer zu eingeschränkten Sichtung der Sekundärliteratur.

Im übrigen ist gewiß auf das Vorwort zu verweisen, da es bereits ein bezeichnendes Licht auf den nachfolgenden wissenschaftlichen Diskurs wirft. Der Autor geht dabei auch auf die Bedeutung des grundlegenden Gedankenaustauschs mit Michel Barnes ein (vii-viii): "His knowledge has made this a far better book than it could otherwise have been and it should be read as a product of our ongoing conversation." Daran ist gewiß überhaupt nichts auszusetzen. Fragen ergeben sich jedoch, was dann als Erläuterung des eigenen wissenschaftlichen Ansatzes hinzugesetzt wird: "Michel's understanding of the necessity of television, film, and Coca-Cola products to the good life has also shaped me in ways that must, somehow, have worked their way into my reading of the fourth century." Und genau darin ist auch schon das Problem mit dieser Publikation auf umfassendere Weise umrissen.

G. Winkler

Παπας ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΣ ΙΣΤ΄ (Γιόζεφ Ράτσινγκερ), *Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ*, Psichogios Publications S.A., Athens 2007, pp. 350, s.i.p.

La traduzione dall'originale tedesco è di Sotirios Despotis, professore-assistente nella Facoltà di Teologia dell'università di Atene, in collaborazione con il sig. Athanasios Despotis, dott. in Teologia, e la sig.ra Ioanna Grigoraki. La traduzione greca è apparsa contemporaneamente a quella tedesca, italiana e polacca. L'icona di Cristo in copertina è della monaca ortodossa Olympias dal libro di iconografia cretese *Diesis*. La pubblicazione in 4000 copie ebbe in Grecia una grande risonanza, elogiata dai mass media e presentata ufficialmente il 24 maggio 2007 in una prestigiosa Sala di Atene con la partecipazione di un gran pubblico di laici ed ecclesiastici, cattolici e ortodossi.

La presentazione ufficiale è stata fatta dai professori di teologia ortodossa, sig.ri Evanghelos Theodorou e Megas Farantos, e da S.E. Mons. Yoannis Spiteris, arcivescovo cattolico di Corfù e amministratore Apostolico del Vicariato di Thessaloniki, e dal teologo cattolico P. Yoannis Asimakis. Alla presentazione fu invitatato il Direttore della Libreria Editrice Vaticana, il salesiano don Claudio Rossini. La rivista "Ekklisia", organo ufficiale della Chiesa ortodossa di Grecia, ha pubblicato nel n. 7 di luglio 2007 l'intervento del prof. Evanghelos Theodorou con il titolo "La cristologia di Papa Benedetto XVI".

La traduzione in lingua greco-moderna si distingue per il suo valore letterario, facilmente comprensibile da ogni classe di lettori. È da sottolineare che l'iniziativa della pubblicazione da una famosa casa editrice ortodossa *Psichogios Publications*, assume una particolare importanza ecumenica in un ambiente dove i cattolici costituiscono una piccola minoranza. D'altronde, il teologo Joseph

Ratzinger è ben noto negli ambienti universitari delle Facoltà Ortodosse di Teologia delle Università di Atene e di Thessaloniki; molti teologi greco-ortodossi sono stati infatti alunni del prof. Ratzinger a Monaco di Baviera.

Non è il caso di presentare qui i dieci capitoli di questo primo di due volumi che riguardano il ministero pubblico di Gesù; una seconda parte completerà l'opera con i vangeli dell'infanzia e i racconti di passione, morte e risurrezione. Riportiamo piuttosto le riflessioni di S.S. il Patriarca Ecumenico Bartolomeos circa questa opera del Pontefice. Nella sua lettera, inviata poco prima della edizione greca, al Signor Atanasio Psicoghios, Consulente direttivo delle Edizioni omonime, il Patriarca afferma tra altro: «La Santa Chiesa Ortodossa segue con interesse lo sforzo dei fedeli delle altre Confessioni Cristiane per accostarsi e conoscere tramite un rapporto personale diretto la persona dell'Uomo-Dio Gesù Cristo. Questo interesse della Chiesa Ortodossa raggiunge il culmine quando questo sforzo si esprime negli scritti dei loro supremi rappresentanti nella Gerarchia, perché in tal modo essi forniscono il segno caratteristico della spiritualità di intere Chiese e determinano l'ambito dei Dialoghi Teologici che si svolgono [...] Perciò, aspettiamo con grande e ardente interesse il nuovo attesissimo libro intitolato "GESÙ DI NAZARET" dell'amatissimo fratello in Cristo, il Santissimo Papa di Roma Benedetto XVI, Preposto della venerata Chiesa Romanocattolica, noto per la sua competenza scientifica, ma anche per il suo amore verso la persona di Cristo, al quale ha consacrato l'intera sua vita. Ci auguriamo di vedere in questo libro delle concezioni che si accostino a quelle della nostra Chiesa Ortodossa, di modo che possa così essere facilitato il Dialogo Teologico tra le nostre Chiese, e possa emergere la speranza di un definitivo superamento della secolare divisione, la quale esiste purtroppo ancora fino ad oggi, e che le due Chiese e i loro fedeli si uniscano non solo nella carità, ma anche nella fede e nei sacramenti. Con queste aspettative, salutiamo dalla sede della nostra Santissima Chiesa di Costantinopoli questa edizione, e imploriamo sugli editori e su quelli che si accosteranno a questa edizione la Grazia e l'immensa Misericordia del Signore Gesù Cristo Risorto dai morti, e Dio e Salvatore nostro».

Da parte sua, il Direttore della Libreria Editrice Vaticana, durante la presentazione, congratulandosi per l'edizione greca, ebbe ad esprimere, tra altro: «Un grazie particolare all'Editrice Psichoghios, non solo per avermi dato l'occasione di venire ad Atene ma perché ha accettato la sfida di diffondere in lingua greca l'ultimo libro scritto dal cardinale Joseph Ratzinger, iniziato prima della sua elezione a Vescovo di Roma e successore dell'Apostolo Pietro, e la cui stesura è terminata nel mese di ottobre 2006. Questo segno di cortese attenzione verso il direttore della Libreria Editrice Vaticana (LEV) pone in risalto il ruolo della stessa LEV, quale editrice ufficiale della Santa Sede, incaricata della diffusione dei testi del Magistero del Papa e dei diversi organismi della Santa Sede. E ora anche incaricata della gestione degli scritti precedenti dell'allora card. Ratzinger. Devo fare i miei complimenti al Direttore dell'editrice Psichoghios e a tutti i suoi collaboratori anche per la rapidità con cui è stata preparata la versione greca di questo libro. Versione che, ricordo, è uscita il medesimo giorno di quella originale tedesca, dell'italiana e della polacca. Non solo: questa velocità di lavoro è

stata segnata da un elevato grado di accuratezza e fedeltà nella traduzione, come mi ha riferito il revisore, Mons. Prof. Salachas, docente nel Pontificio Istituto Orientale di Roma [...] Ma forse nemmeno il Papa, anche se abituato a vedere i suoi libri tradotti in varie lingue, poteva immaginare che in breve tempo si arrivasse a toccare la cifra di 42 accordi conclusi nel mondo [...], per un totale provvisorio di 30 lingue diverse [...] Al giudizio sul contenuto del libro bisogna unire, per completezza, anche quello sulla veste grafica, davvero bella e degna della gloriosa tradizione dell'icona greca: anche i progetti delle copertine passano sul tavolo di lavoro del Papa Benedetto XVI. Vorrei dire che è la veste grafica più bella, ma conviene attendere le altre trenta che sono in preparazione prima di dare il giudizio definitivo. Un punto a favore dell'editrice Psichoghios intanto è assicurato: l'editrice americana Doubleday, di New York, ha ideato una copertina molto simile a quella greca. Ha forse preso spunto da voi?».

Di particolare importanza per la comprensione del sommo magistero del Romano Pontefice distinto da quello personale di un Papa, è il fatto che il libro di Benedetto XVI su Gesù di Nazaret non impegna il magistero pontificio; è tuttavia un forte invito a rimettere Cristo al centro della nostra vita e dell'azione pastorale. Nella Premessa del suo libro il Papa ebbe a sottolineare: «Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale del "volto del Signore" (Sal 27,8). Perciò ognuno è libero di contraddirmi. Chiedo solo alle lettrici e ai lettori quell'anticipo di simpatia senza il quale non c'è alcuna comprensione».

Con il suo Libro su Gesù di Nazaret, tradotto subito in lingua greca in un ambiente ortodosso e su iniziativa di una Casa Editrice ortodossa, il Papa ha contribuito in modo eloquente all'unità dei cristiani, poiché è proprio Gesù di Nazaret che ha pregato *ut omnes unum sint*.

D. Salachas

CAZZAGO, Aldino, *Il cristianesimo orientale e Noi. La cultura ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 144, € 18,00.

L'autore è sacerdote e membro dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi. Ha studiato al Pontifico Istituto Orientale di Roma. Insegna teologia dell'Oriente cristiano e agiografia presso l'Istituto Superiore di Scienze religiose dell'università Cattolica a Brescia. Il titolo della presente pubblicazione è assai generico e perciò non molto attraente per gli specialisti in materia. Ma l'autore sa bene in che punto particolare egli possa portare un contributo nuovo a ciò che già altri hanno detto. E non dubitiamo che in questo senso sarà anche apprezzato. La prima utilità del suo lavoro riguarda gli studenti. Corsi minori sulla teologia e la spiritualità orientale sono oggi offerti in molti seminari italiani. Essi sono puramente informativi. Ma suscitano in parecchi l'interesse ad approffondire i vari temi ivi proposti. Da ciò spontaneamente nasce la domanda: qual è il materiale in lingua italiana a disposizione su quella specifica materia? La risposta non è facilmente

reperibile. Gli specialisti citano le opere nelle lingue originali e le traduzioni italiane sono disperse nelle varie edizioni occasionali in diversi luogi. Data questa situazione non si può che apprezzare la diligente ricerca del professore Cazzago il quale ci offre una raccolta di titoli bibliografici, un insieme con indicazioni precise, non solo dei libri, ma anche di importanti articoli, stampati talvolta là dove nessuno li cercherebbe. L'elenco che si trova nel presente libretto sarà di grande utilità anche agli insegnanti nel preparare le loro lezioni di scuola e le conferenze.

Una tale raccoltà poi dà ragione di un titolo che sembrava vago. Da essa appare che le edizioni sono più numerose di quanto ci si aspetterebbe. Da ciò si può concludere che l'interesse per la Chiesa orientale è in Italia più ampio di quel che si poteva supporre. È anche crescente? Il breve studio che qui presentiamo intende ricostruire le tappe e le modalità dell'incontro tra la cultura storico-religiosa italiana e il cristianesimo orientale di matrice bizantino-slava, con particolare riferimento alle chiese russa, greca e rumena. Da un approccio prevalentemente apologetico tipico degli anni 1945-1965 si è passati ad una conoscenza più positiva dell'Oriente cristiano. I testi tradotti, in particolare degli autori russi della "Scuola di Parigi", hanno dato avvio ad un primo ricupero dell'immensa eredità spirituale e liturgica del primo millennio. Gli orientali recenti hanno contribuito efficacemente allo studio più approffondito della tradizione dei Padri orientali. Lo si è verificato in specie nello stadio seguente al Concilio Vaticano II. A questo recupero hanno grandemente contruibuito i centri di studi specializzati e una vasta gamma di riviste religiose. Notiamo che già nella sua opera precedente *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II* (Milano 1996) Cazzago ha ben sviluppato il tema enunciato dal titolo. In esso possiamo fra l'altro leggere dell'occasione che spinse il Papa a lanciare l'espressione "respirare con due polmoni". Una nuova svolta in questi studi si verificata negli anni 1989-1991, quando molte Chiese d'Oriente acquistarono la libertà religiosa e con ciò fu data la possibilità d'incontri personali e di scambi letterari, i quali, come si può costatare, sono in un continuo progresso.

È ovvio che il libretto di cui parliamo non può contenere uno studio esauriente dei temi che esso propone, ma sarebbe erroneo qualificarlo incompleto. Un professore che si dedica seriamente all'insegnamento fa un buon servizio agli altri indicando ciò che va approfondito e dove già si trova una prima raccolta di materiali dalla quale si può progredire. Per questo motivo il contributo di Cazzago è da apprezzare anche dal punto di vista scientico.

T. Špidlík, S.I.

GOGOL', Nikolaj V., *Meditazioni sulla divina liturgia.* A cura di Sergio Rapetti. Illustrazioni di Elena e Michel Gran, Ed. Nova Millennium Romae, Roma 2007, pp. 180, € 15,00.

La presente edizione è nata da una collaborazione. Il traduttore letterario S. Rapetti ha già più volte contribuito alla conoscenza dei testi russi in occidente.

Che l'opera presente gli stesse molto a cuore lo mostra il fatto che egli premette una suggestiva introduzione letteraria (pp. 37-63). Il professore Natalino Valentini, studioso del pensiero filosofico e teologico russo, cerca di collocare Gogol' nel suo contesto storico (pp. 5-35). Infine Elena e Michel Gran, scenografi teatrali e illustratori di libri nell'URRS, ora trasferitisi in occidente, giudicarono degno di accompagnare "il padre della prosa russa" con il loro commento "visuale". Ciò ci ha spinto ad aggiungervi alcune note anche da parte nostra per mostrare l'opportunità e l'attualità dell'edizione di questo libretto che potrebbe apparire come antiquato.

Al largo pubblico italiano Gogol' è conosciuto come autore della sua opera teatrale *L'ispettore generale*. Quelli che l'hanno vista in scena o sentita recitata concordano facilmente con il parere che gli fu comunicato dopo la sua prima rappresentazione in Russia: grazioso e divertente. Ma fu proprio questo successo, sottolineato dagli applausi, che fece piangere l'autore stesso. I suoi ammiratori superficiali non riuscirono a capire che Gogol' è un profondo autore spirituale, il quale fa vedere, sotto l'apparente aspetto comico della vita umana, la tragedia della dimenticanza di Dio. Anche quelli che hanno posti ufficiali, per avere autorità sul popolo, tremano davanti agli ispettori fittizi non curandosi del fatto che, in un momento inaspettato, apparirà il Giudice supremo dei vivi e dei morti. In modo simile bisogna leggere anche il famoso romanzo *Le anime morte* che ha reso l'autore così famoso. L'eroe che vi s'incontra cerca di acquistare potere su molta gente, ma in realtà pratica un fittizio commercio con le "anime morte", e lui stesso si rivela come un teatrale vagabondo. Ricordiamo anche, in questo contesto, che Gogol' cominciò a scrivere l'opera a Roma, durante il soggiorno che ebbe una grande importanza per il proprio progresso spirituale.

Ora però cerchiamo di vedere il nesso tra queste considerazioni e la presente opera sulla divina liturgia. Da parecchi è considerata quasi estranea alle opere proprie dell'autore, perciò gli storici della letteratura si accontentano di ricordare soltanto il titolo. Oso affermare il contrario in modo veramente radicale. Lo scopo principale dell'opera teatrale *L'ispettore generale* è, come lui stesso spiega, di avvertire quanto erroneamente gli uomini considerino il "grande teatro dell'universo" e nelle *Anime morte* si ironizza sui falsi sforzi per impossessarsi del mondo. Sorge, quindi, la questione dove e come si possa correggere questo illusorio atteggiamento. La risposta di Gogol' è decisiva: nella visione che ci offre la divina liturgia. Secondo l'antica tradizione greca l'azione teatrale aveva un carattere sacro, si organizzava in onore delle divinità e faceva vedere il loro intervento nel mondo. Questo intervento si manifestava come modo tragico: nelle classiche tragedie greche ha un ruolo centrale la Nemesis, la dea della vendetta. La liturgia cristiana è una specie di teatro sacro nel vero senso della parola: fa vedere l'intervento di Dio nel mondo, ma non come tragico, bensì come salvifico. Tragico sarebbe non vederlo, evitarlo.

Fu proprio per questo motivo che Gogol' si sentì chiamato a offrire la minuziosa descrizione dei singoli elementi, il loro simbolismo spirituale, cominciando dall'edificio e dalle vesti, passando poi alle azioni e interpretando i testi. È stata saggia la scelta degli editori di questa edizione di accompagnarla con le imma-

gini dei Gran. Sono tutte di tipo trasparente, servono come ammonizione a non limitare lo sguardo alla superficie. La visione trasparente è ugualmente trasformante. Gogol' lo spiega nel seguente modo. I predicatori esortano abitualmente i fedeli a unirsi interiormente nella mente, prima di entrare in chiesa. Gogol' vede il problema da parte opposta: prima di entrare nella chiesa ognuno ha la mente piena di pensieri propri, disparati e distraenti. Ma dopo essere entrato, egli finisce per essere trasformato: "L'azione della divina liturgia sull'anima è grande... Se il fedele segue con venerazione e fervore ogni gesto della liturgia ed è docile alle esortazioni del diacono, la sua anima ne sarà innalzata... All'uscita dal tempio, in cui è stata apparecchiata la divina mensa d'amore, egli vede in ogni uomo il proprio fratello" (p. 149). Questo effetto non è dovuto a sole ragioni psicologiche. La liturgia è, infatti, la presenza viva di Cristo stesso, dei suoi misteri che sono rievocati dal passato per essere presenti e presente, incombente è anche la futura venuta del Salvatore, qui prepartecipata. Per mezzo della sacra liturgia la Chiesa entra nella storia come un'apparizione di Cristo.

Da queste poche note possiamo concludere che il romanziere Gogol' può essere considerato un profondo pensatore spirituale. Ed è bene anche sottolinearne l'attualità: dalle sue note, ritrovate postume, veniamo a sapere con quale timore egli osservava la crescente dimenticanza di Dio nella società odierna e prevedeva l'avvento e il dominio di un ateismo violento che avrebbe distrutto la società umana e impedito alla terra la salita al cielo. Ma già a Roma la partecipazione alle azioni liturgiche gli suggerì una fervida meditazione di speranza: "Dio è già pronto a gettarci una scala e a stendere la mano che ci aiuterà a salirvi". Tornato in patria, egli rimase impressionato dalla bellezza di questa "scala" presente nella solenne liturgia bizantina.

T. Špidlík, S.I.

GRIGORIȚĂ, Georgică, *Il concetto di* Ecclesia sui iuris: *Un'indagine storica, giuridica e canonica*, s.c.e., Roma, 2007, pp. 159, s.i.p.

Presenting himself as a Rumanian Orthodox theologian, now engaged in research to obtain a doctorate in canon law, the author gives us in the present work his findings in the licentiate thesis he submitted to the Faculty of Canon Law at the Pontifical Gregorian University, Rome. Much has already been written about the subject of this thesis, namely, the rather new canonical term *Ecclesia sui iuris*, coined by the Pontifical Commission which prepared the *Code of Canons of the Eastern Churches* promulgated by Pope John Paul II in 1990. The author has put together much useful material in a handy volume, which is beautifully got up with a neat diagram on the front cover showing St. Peter and St. Andrew in symbolic embrace, allusive of the union of the Churches of the East and of the West, which ecumenism is set on promoting.

What begins beautifully well thus, however, does not keep its promises. It is tempting to dispose of the work in the words of an expert who worked closely with the Code Commission: "It is good for nothing." That judgement may be too

peremptory and harsh, because the volume contains some useful information. What is useful in it the scholar already knows. But the information is often so confused and erratic as to misinform and mislead the student and the general reader. There is an ample bibliography (sadly missing is the bestseller of Ronald Roberson, although the outmoded Attwater is included), packed with relevant and irrelevant titles, and not distinguishing published works from unpublished dissertations (and unhelpfully not indicating the Faculty to which they were presented). There are what could be called three chapters or sections, all devoted to the discussion of "il concetto di *Ecclesia sui iuris.*" But since the author is not familiar with the elementary distinction made in logic between concept (*conceptus*) and term (*terminus*) — the former can be present where the latter is absent, as the *concept* of the Trinity is present in the New Testament, although the *term* is absent — he blunders into the following conclusion: "Da quanto detto, possiamo affermare chiaramente che il concetto di *Ecclesia sui iuris* rappresenta una novità assoluta, inserita ufficialmente nell'attuale legislazione canonica cattolica soltanto nel 1990 con la promulgazione del CCEO" (p. 107). And in the conclusion we are told all too brashly: "sarebbe più raccomandabile tradurre l'espressione *Ecclesia sui iuris* con *Chiesa autocefala*" (p. 116). But the author immediately withdraws this recommendation because owing to their dependence on the Roman Pontiff the Eastern Catholic Churches *sui iuris* are only semi-autonomous. And because of the "intermediary instrument," that is, the Congregation for the Eastern Churches, they are left with the "inesistenza di questa semi-autonomia a livello pratico," while "coloro che sono preposti come capi di esse godono di alcuni privilegi" (p. 117). These misguided statements contain their own condemnation.

Since in the blurb of the volume it is claimed that the author is "profondamente impegnato nel dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa," he may be expected to know that the first requisite for dialogue is the genuine desire and effort to understand exactly the position of the dialogue partner. This is sadly missing in the present work, which serves rather to disseminate misinformation coloured by the author's pretence and prejudices. The Society for the Law of the Oriental Churches, an international ecumenical initiative, held a congress in 1978 on the subject of "Autonomy and Autocephaly" and published the papers in two volumes of its organ *Kanon* 4 (1980) and 5 (1981). Had the author consulted this important work, I could have written a more positive appreciation of his book, which he had so kindly presented to me with fair hopes of praise. Both of us are sadly disappointed. However, still hopeful for the future, let me give a little piece of advice to the youthful author for his next book, which he may want to publish after his "ricerca in diritto canonico comparato" he is now engaged in: first get hold of the essential bibliography, and when the work is finished, find some real expert to check the text before publication.

G. Nedungatt, S.I.

Инглот, Марек, S.J. – Е. С. Токарева (отв. ред.), *Россия и Иезуиты. 1772-1820*, Ин-т вцеобщей истории РАНь Исторический ин-т Общества Иисуса, Наука, Москва 2006, с. 338.

Il titolo, dato in italiano a sinistra del frontespizio, *I Gesuiti e la Russia 1772-1820*, comprende la storia della Compagnia di Gesù in Russia durante quasi una cinquantina di anni, dal 1772 al 1820.

In realtà abbiamo qui gli Atti di due Colloqui tenuti il primo a Mosca nel 2002 e il secondo a Roma nel 2004. Il primo si occupa dei Gesuiti in Russia al tempo di Caterina II († 1796). Il Colloquio celebrato a Roma riguarda la parte finale di tale storia, cioè il tempo degli zar Paolo I e Alessandro I (1796-1820). La Compagnia di Gesù, ricostituita da Pio VII nel 1814, è appunto espulsa dalla Russia l'anno 1820.

Durante il primo periodo, quello di Caterina II, ebbe luogo la soppressione della Compagnia di Gesù da parte di papa Clemente XIV nel 1773. La zarina non permette la pubblicazione del Breve pontificio nei suoi territori. Dal 1772 infatti, dopo la spartizione della Polonia, vi si trovano quattro fiorenti collegi gesuiti, di Polozk, Dinaburg, Vitebsk e Orscia, ed ella vuole che i gesuiti continuino a educarvi la gioventù. Il gesuita Stanislao Cernevich, vice-provinciale, ordina ai confratelli di obbedire al Papa. La zarina si oppone, anzi è pronta ad accettare ex-gesuiti anche da altre regioni. A tranquillizzare le coscienze giunge da Roma un documento pontificio che autorizza gli ex-gesuiti ad insegnare nelle terre degli zar. I contributi della doppia serie di Atti sono tutti in russo, o perché redatti originariamente e letti in quella lingua, o perché tradotti per gli Atti dal polacco e dall'italiano ad opera di Sergej Yakovenko, o dall'inglese da Aleksandr Kononov.

Il Colloquio di Mosca comprende undici contributi. Il primo saggio è del gesuita polacco Ludwig Grzebień, che studia i rapporti tra Caterina II e i Gesuiti. Il secondo, di Sergej Jakovenko, indica le fonti storiografiche reperibili sull'argomento in archivi russi. Nel terzo contributo Vitalij Zadvornij contestualizza i cinquanta anni della presenza in Russia dei Gesuiti nei secoli XVIII e XIX, studiando soggiorni gesuiti precedenti. Marek Inglot, già noto per il suo *La Compagnia di Gesù nell'impero russo* 1997, tradotto in russo nel 2004, approfondisce nel quarto saggio le cause del sopravvivere dei gesuiti e del loro svilupparsi sotto Caterina II. Marija Petrova studia nel suo contributo l'atteggiamento russo nei confronti dei gesuiti al servizio di Caterina. Irina Ershova cerca da parte sua le ragioni che inducono Caterina a favorirli. Mosej Al'Perovič individua altri motivi che ha Caterina per promuoverli. Sabina Pavone trova nella pubblicistica europea reazioni antigesutiche. Un caso contrario di filogesuitismo in polemica con il Papa lo trova invece Vladimir Lušpaj in *Merkwürdige Nachrichten von den Jesuiten in Weißreußen* del 1786. Daniel Shlafly Junior trova nel patrimonio pedagogico dei gesuiti la ragione del favore di Caterina II. Tamara Blinova conferma la vastità del successo educativo gesuita trattando delle loro scuole in Bielorussia.

La seconda parte del volume consta di dieci contributi. Il primo, di Marija Petrova, tratta dei gesuiti e della politica ecclesiastica di Paolo I. Marija Degtja-

reva, oltre che il famoso diplomatico del regno di Sardegna Joseph de Maistre, studia anche Sergej Semenovič Uvarov. Sergej Yakovenko tratta delle unioni ecclesiastiche riguardo alle quali i gesuiti hanno particolari funzioni. Sabina Pavone tratta di conversioni di russi al cattolicesimo e di russi convertiti che si fanno gesuiti. Andrej Maslennikov studia il comportamento dei gesuiti riguardo della Chiesa cattolica in Siberia. Si occupano infatti di tedeschi e di loro discendenti fatti venire dalla stessa Caterina II. Aleksandr Kononov scopre la ricchezza dell'archivio del metropolita Senstrencewicz per i primi due decenni del secolo XIX e l'espulsione finale dei gesuiti. Marek Inglot esamina in dettaglio la battaglia antigesuita di Frédéric César de la Harpe che prepara l'espulsione del 1820. Ekaterina Tsimbaeva cerca presso i diplomatici russi l'entità della reazione di Roma all'espulsione. Daniel Shafly Junior rileva come gesuiti cacciati di Russia si rechino nell'America del Nord dove esercitano un apostolato importante per la Chiesa cattolica di quelle regioni.

Questa preziosa opera, condotta con serietà, è serena, oggettiva, basata su vasta informazione. Congratulazioni a chi ha organizzato i colloqui, a chi vi ha partecipato e a chi ne ha preparato gli Atti.

V. Poggi, S.I.

KAUFHOLD, Hubert, (Hg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, 2. Auflage des *Kleinen Wörterbuches des Christlichen Orients*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, XLV + 655 S., mit 9 Karten, € 68,80.

Given the renown enjoyed by the first edition of the *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, which Julius Aßfalg and Paul Krüger published in 1975, one can well imagine with what expectations the reader will take up the second edition after more than thirty years, encouraged in this by the good name of Hubert Kaufhold, editor of the second edition. The most obvious difference is the bulk: the first edition was XXXIII + 460 pp. long, the second XLV + 655 pp., though the typeface of the second is bigger; besides the charts in the appendixes have been radically modified and the icons of the first edition have disappeared.

As the Preface to the first edition says (p. VII), the Dictionary is concerned with that part of the Christian East which is neither Slavic nor Greek. The method followed by the editor is to put everything which has to do with one Church together. Thus, first comes the entry "Armenien" (pp. 37-39), followed by "Armenisch-apostolische (gregorianische) Kirche" (the designation "Gregorian" for Gregory the Illuminator is old-fashioned and should be omitted in the title, since this Church prefers to be called either "Armenian Church" *tout court*, or "Armenian Apostolic Church"), "Armenische Brüder", "Armenische Handschriften", "Armenische Inschriften", "Armenische Klöster", "Armenische Kunst", "Armenische Literatur", "Armenische Schrift", "Armenische Sprache", "Armenisch-katholische Kirche" and "Armenisch-katholisches Mönchtum". In the entry on "Armenische Brüder" (pp. 41f) there is a cross-reference to "Fratres Unitores" (see "Unitoren", pp. 497f), but why is there none to the related "Fratres Peregri-

nantes"? Then "Assyrer (christliche)" and "Assyrische Kirchen des Ostens" are grouped together, but are thus severed from "Syrien" (pp. 450-452) and related terms. Moreover, the entry "Assyrian Church for the East" (pp. 67-69) has no section on manuscripts etc., though "Ethiopien", like "Armenien", is treated in great detail (pp. 69-92). Under "Syrien", however, we find a more exhaustive treatment (pp. 450-487).

Interestingly, there is an entry (p. 196) on the renowned Ethiopist Ignazio Guidi (d. 1935), the greatest Italian Orientalist, whereas there is no reference to his son Michelangelo, also an outstanding Orientalist, who was one of the first teachers at the Pontifical Institute of Oriental Studies in Rome. The omission is instructive, because according to Michelangelo Guidi the first meaning of the Christian East accrues from that part of the world roughly enclosed in the area known as Mesopotamia. This may at first seem to be but a detail, but in effect, as V. Peri has pointed out, in this followed by V. Poggi, Michelangelo Guidi did yeoman service in individuating the primordial meaning of the Christian Orient in the area where the Assyrian Church of the East was to have its headquarters. Such an observation, taken to heart, would help sort out the various Orients that have slowly cropped up, often interposing themselves as layers upon one another, sometimes clogging one another in an artificial conflict which would probably disappear, or at least be relativized, if one were to return to the basis of the short period of time after the death of Christ when Judeo-Christianity moved to Syria. From this vantage point, many ideas which purport to be seminal ideas concerning the Christian East turn out to be derivative. The theology done here could have gained by comparison if the whole Syrian world, prior to separation and schism, could have been be taken as the *terminus a quo*.

In general, the high expectations aroused by the fame of the Dictionary are amply fulfilled. "Archidiakon", for example, which the reader might automatically associate with the Archdeacon of all-India, has parallel structures in the Latin Middle Ages (p. 36). "Nagorny-Karabach" harks back to the ancient Christian kingdom of Causcasian Albania, which has long since disappeared (pp. 370f). The real superior of the Maronite monks was the patriarch, so that the superior chosen by the monks exercised his office as "superior and administrator" (p. 342). The designation of "Melkites", when restricted only to those in union with Rome, is presented as an abuse (p. 346); but here one should distinguish between the use of the term at the time of the disputes over Chalcedon, when the term had rightly a wider significance, and current use, restricted to Catholics for a number of historical reasons.

Since the general picture is so positive, one may look for details. The name of Prof. Philippe Luisier is not Lusier, as reproduced on p. 406. On p. 355, René Khawam's *L'univers culturel des Chrétiens d'Orient*, (Paris 1987), could have been added to the bibliography of "Mentalitätsgeschichte des Christlichen Orients". In "Predigt" (pp. 411-416) the concept assumes an analogous significance to that understood in the West, as in *memra*, the Syrian Christian term for "sermon in verse" (p. 411). The poetic form of the sermon might alienate us at first, but one should not forget the see-saw which preachers generally had to adopt for the

sermon before the invention, and even the perfection, of the microphone. In general, the fact that a specific theme as "Predigt" — such as here — are treated by covering the different Eastern areas is one of the excellencies of the Dictionary. The article on "Metropolit" (pp. 356f) is dense with information; likewise "Mozaraber" (pp. 360f). A detailed description of the consecration of the Myron is already found by Ps-Dionysius (p. 361). It is also a sign of communion, so that many member Churches of the Patriarchate of Constantinople receive their Myron from the Patriarch himself (p. 361); on this see *Orientalium Ecclesiarum* 13. Notwithstanding Peri's research, "Patriarch" (pp. 403-405) says nothing about the Jewish patriarchate ("Patriarch of All the Jews"), whose abolishment in 429 facilitated the adoption of the term "patriarch" for specifically Christian use. The article on the disciplines concerning the Christian East, "Wissenschaft vom Christlichen Orient" (pp. 501-520) is particularly illuminating. Each group of Churches is the object of a special discipline and together they form *Orientalistik*, or Christian Eastern studies, including doctrine, languages, literatures, civilization, archaeology and art, i.e. the culture of the Christian Orient (p. 501) as well as auxiliary sciences as papyrology, Byzantine studies, general history of the Church, patrology etc. Orientalistic studies attained maturity in the 19th century and was given support by "Providentissimus Deus" (1893) on the study of Scripture and "Rerum Orientalium" (1928) (pp. 51f).

All in all, the articles are packed with reliable information in compressed form and the Dictionary is precious to have within reach.

E. G. Farrugia, S.I.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Starzen in Optina* [Studien zur russischen Spiritualität IV], Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2007, pp. 254, € 20,00.

Dopo aver recensito su questa rivista i tre precedenti volumi di questi studi russi, l'autore e il suo stile di scrivere ci sono ormai familiari. Sul tema del presente volume abbiamo mostrato, poco tempo fa, i pregi di uno studio simile curato da L. Mirri (*Iconografia dell'anima. Voci dal grande eremo russo: i grandi monaci di Optina Pustyn'*: cf. OCP 73 [2007] 547549) tanto che sembra che dallo scritto di Knechten non ci si possa aspettare nessun passo in avanti nelle informazioni sulla materia proposta. Eppure, leggendo con attenzione, siamo rimasti positivamente sorpresi. Riguardo all'autore, si può notare che egli ha cambiato il suo stile. Nei primi volumi egli mirava semplicemente ad informare il semplice lettore sui tesori della spiritualità russa, a mostrare la sua coincidenza con passi scelti della letteratura occidentale. Nel presente volume egli scavalca questo stretto fine pubblicistico e propone un trattato che corrisponde alle esigenze di una vera informazione scientifica. All'uopo egli sfrutta molto la bibliografia, abbondante e si può dire completa, le note e i registri composti con discrezione.

E, riguardo al contenuto, tutti apprezzeranno le notizie sugli ultimi rappresentanti del famoso monastero: Iosif Litovkin, Varsonofii Plichankov, Nektarij Tichonov, Nikon Beljaev. I testi tradotti non sono elementi isolati, ma svilup-

pano, per quanto è possibile nella loro brevità, l'argomento affrontato. Ne mostriamo alcuni esempi.

Il monastero di Optina è stato fondato per il rinnovo della vita contemplativa. Ma vi è successo spontaneamente ciò che proponeva san Basilio: quelli che hanno raggiunto la perfetta e indisturbata unione con Dio possono e spesso anche devono aprire le porte agli uomini del mondo per indicare anche a loro il cammino che conduce ad un tale fine. Il mezzo efficace è soprattutto la preghiera, perciò le istruzioni degli *starzi* trattano preferibilmente di questo tema. Infatti nei tempi antichi si veniva dai solitari nel deserto egiziano con la domanda: "Dimmi, padre, una parola su come salvarmi, insegnami come pregare!" Ad Optina veniva da lontano tanta gente, spesso anche famosi intellettuali, come ad esempio il filosofo Kireevskij, non cercando istruzioni religiose, ma piuttosto la pace dell'anima. Fu questa che irradiava da Ambrosij Grenkov in tal modo che lo scrittore Dostoevskij s'ispirò probabilmente a lui per presentare ne *I fratelli Karamazov* la figura letteraria dello *starez* Zosima. Nondimeno dobbiamo notare che anche Dostoevskij, di solito tanto chiaroveggente, in questo caso ha individuato il suo tipo solo parzialmente. Zosima si mostra simpatico a tutti a causa della sua pace e la chiaroveggenza nel contatto con gli altri, ma non insegna come pregare. Lo faceva però il suo reale prototipo Ambrosij, fermamente convinto che il mezzo per acquistare la pace e la visione interiore è proprio la preghiera (pp. 82-121).

Va da sé che gli *starzi* praticavano la "Preghiera Gesù". Quanti elogi di essa, talvolta assai dotti, abbiamo visto nella letteratura spirituale in Oriente e anche in Occidente. Difficilmente possiamo cercare qualche nuova idea negli insegnamenti nell'ambiente di Optina. Nondimeno suscita interesse l'istruzione di Anatolij, il quale la vuole insegnare a una semplice donna del popolo (pp. 129-131).

Sentire buone parole riguardo alla preghiera è utile anche per i religiosi che hanno già scelto la vita contemplativa e si trovano in stato di desolazione, soffrendo la tentazione del "diavolo di mezzogiorno", quando è proprio la preghiera a suscitare nella loro mente sentimenti di disgusto e di scontentezza. Iosif Litovkin fu uno degli *starzi* più recenti (m. 1911) poco conosciuto, ma si mostra assai pratico nell'aiutare una reverenda Madre economa di nome Magdalena in uno stadio difficile della sua vita che le sembra sbagliata e perduta. Il motto dei suoi incoraggiamenti è: saper cominciare sempre di nuovo, anche dopo tanti fallimenti dei precedenti propositi (pp. 140-175).

Nei discorsi spirituali sulla vita pacifica ritorna spesso il tema della carità fraterna, perciò le ammonizioni dei direttori dell'anime in questo senso si ripetono frequentemente. È quindi da apprezzare nel presente libro la buona scelta dei testi, traducendo le ammonizioni di Leonida sulla cattiva abitudine di criticare il prossimo (pp. 13-25). La si considera come una tentazione propria di quelli che sono già progrediti nelle virtù. Ma si deve approfittare anche di essa: osservando con sguardo critico gli altri, riceviamo un'ottima lezione concreta su ciò che dobbiamo evitare noi stessi. Traendone proprio questa conclusione, ciò che si presenta come seduzione al male diviene scuola di bene. Leonida vi aggiunge ancora una graziosa metafora, paragonando la carità fraterna al vestito

della festa necessario per essere ammesso alla festa di nozze del Vangelo (pp. 25-33). Non mancano nel testo consigli concreti su come tenerlo pulito.

In Oriente la vita monastica è spesso definita come vita di penitenza continua. Lo *starez* Macario Ivanov (pp. 40-77) non nasconde che nel tempo odierno le esortazioni a far penitenza non sono ascoltate con simpatia. Appaiono come se con esse si volesse distruggere la gioia di vivere e il coraggio di lavorare. Macario dimostra efficacemente il contrario. Per vivere coraggiosamente la vita presente è necessaria la fede nella vita eterna ed è proprio la penitenza che ci offre assicurazioni su come salvarla, anche nei momenti nei quali siamo stati in pericolo di perderla. La penitenza, compresa in modo cristiano, non scoraggia a vivere, ma è, al contrario, mezzo efficace per combattere gli scoraggiamenti. A una tale mancanza di fede, nell'Antico Testamento, era spesso esposto il popolo di Dio. Dio però mandava i profeti che mostravano le cause dei guai avvenuti e rivelavano le promesse del bene futuro. Nella nostra vita personale esercita una tale funzione profetica la capacità di discernere i pensieri, per evitare il male e dirigerci verso il bene.

Finiamo, quindi, la nostra presentazione del libro con le parole lo stesso autore, il quale nell'introduzione esprime il suo vivido desiderio che le figure di questi *starzi*, con il loro esempio concreto e con il loro insegnamento, siano anche nel mondo di oggi buoni "messaggeri di pace".

T. Špidlík, S.I.

KUDO, Hiromi Josepha, *Mother Teresa: A Saint from Skopje*, Gujarat Sahitya Prakash, Gujarat, India, 2006, pp. 216, Rs 250.00 = US $ 25.00.

La protagonista di questo libro è una donna di fama mondiale, proclamata beata, sei anni appena dopo la morte, il 19 ottobre 2003. Piuttosto che con nome e cognome (Agnese Gonhxa Bojaxhiu), la si conosce come Madre Teresa. Si è consacrata con la più eroica dedizione al servizio di bambini abbandonati, di lebbrosi, di handicappati fisici e mentali, di malati da guarire o da riabilitare, di schiavi della droga da emancipare, di morenti da assistere amorevolmente nella fase terminale. Sia che abbiamo incontrato personalmente Madre Teresa, o ne abbiamo sentito parlare e letto su di lei, o vediamo al lavoro le Missionarie della Carità da lei fondate, la sua figura conserva comunque fascino e richiamo. L'Autrice, Hiromi Josepha Kudo, ravviva l'attenzione del Lettore narrando il suo decennale rapporto con Madre Teresa. Nel 1988 Hiromi, che ancora non ha assunto il nome Josepha, viene dal Giappone, insieme a sua madre Tomoko, a prestare servizio volontario di carità a Calcutta. Quel primo incontro spinge Hiromi Kudo a iscriversi a corsi universitari per diventare assistente sociale. E fino da allora Hiromi decide che la sua dissertazione di licenza avrà per tema Madre Teresa. L'ammirazione per quanto Madre Teresa fa quotidianamente, sollecita inoltre in madre e figlia il desiderio del battesimo e la volontà di prepararsi a riceverlo. Sono ambedue battezzate il 19 marzo 1990. Tomoko riceve al fonte il nome di Teresa e Hiromi di Josepha. La madrina è, per ambedue, Madre Teresa.

Altri sei soggiorni in India delle due giapponesi, divenute Teresa e Josepha, si ripetono periodicamente dal 1991 al 1997. E quando, il 5 settembre 1997, il mondo si commuove alla morte di Madre Teresa, le due si precipitano all'ambasciata indiana a Tokio per il visto dell'India che ottengono con quasi miracolosa rapidità.

Assistendo a quei funerali di stato di donna non indiana per nascita, con l'innumerevole folla che fa ala al passaggio dell'affusto di cannone sul quale è deposta la bara di Madre Teresa, avvolta nella bandiera indiana, (l'affusto è lo stesso che ha portato alla sepoltura le spoglie di Gandhi e di Nehru), Hiromi Josepha Kudo si domanda: come mai una semplice suora, di origine straniera, è riconosciuta dall'India quale eroe nazionale, quasi alla stregua del Mahatma Gandhi? E l'Autrice risponde: Teresa è donna di pace. Quando nel 1979 le hanno conferito il Premo Nobel per la Pace, nel suo discorso di ringraziamento ha recitato la preghiera di S. Francesco di Assisi, "Signore, fammi strumento della tua pace". E a un intervistatore spiega: "Ho ricevuto questo premio per i poveri e in nome loro. Non lo avrei ricevuto se non avessi lavorato per loro e con loro. Assegnandomi il premio hanno confermato che lavorare per amore è opera di pace" (p. 18). Un'altra riflessione completa la risposta. Cosa ha aiutato questa donna ad essere riconosciuta madre da indiani, a qualunque etnia o religione appartengano? Già dai suoi primi anni a Calcutta l'hanno chiamata "Teresa Bengali" dal modo in cui ha imparato ad esprimersi nella lingua locale e le hanno assegnato la direzione di una scuola bilingue dove le alunne usano inglese e bengali. Hiromi Josepha fa un'altra considerazione. Skopje, la città dove Madre Teresa è nata e dove ha vissuto 18 anni, ha fornito il contesto ideale per fornirla di una straordinaria attitudine a superare ogni barriera etnica, culturale e religiosa. La Macedonia del 1910, in cui Madre Teresa è nata, è un mosaico etnico-religioso. Ci sono Turchi, Greci, Albanesi, Valacchi, Ebrei e Romeni. Il padre di lei Nikola parla correntemente serbo, turco, albanese, italiano e francese. Madre Teresa ha felici ricordi della sua infanzia a Skopje. L'Autrice ha voluto visitare personalmente Skopje. Vi ha preso lezioni di lingue locali e ha ottenuto con questo lavoro il grado accademico di Philosophy Doctor presso l'Università che porta il nome degli Apostoli degli Slavi, i Santi Cirillo e Metodio.

L'Autrice contribuisce pure a risolvere un altro aspetto importante del problema. Cosa ha condotto Madre Teresa a lasciare la Congregazione religiosa femminile della B.V. Maria di Loreto in cui era entrata a 18 anni e che aveva scelta in vista dell'India? Quel passo decisivo della sua vita è doloroso e le fa attraversare una terribile notte dello spirito, pur conservando fedeltà ai suoi voti e obbedienza alle superiore. Anche questo interrogativo è affrontato nel libro. Per illuminare la notte tenebrosa la scrittrice giapponese cita alcuni gesuiti di Calcutta che chiama i Samurai di Madre Teresa. Vi sono compresi il gesuita arcivescovo di Calcutta dal 1924 al 1960, Ferdinand Perrier e il suo successore gesuita, Lawrence T. Picachy, cardinale dal 1976. Ma il più vicino a lei per aiutarla a cogliere i i segni della volontà divina e assicurarla che Dio la chiama con una "seconda vocazione" è il gesuita Celest Van Exem. Egli la convince a scrivere all'arcivescovo Perrier la lettera pubblicata alle pp. 191-195. Questo spiega come

Madre Teresa abbia una profonda devozione, oltre che per Francesco d'Assisi e per Teresa del Bambino Gesù, anche per Ignazio di Loyola. Del resto la stessa Autrice ha il suo samurai gesuita nella persona del Padre Cyril Veliath S.J. La incontrò la prima volta in Giappone, dove egli insegna indologia nella Sophia University, presso le Missionarie della Carità che lavorano a Tokio e prese da allora a incoraggiarla a far conoscere sempre meglio Madre Teresa. Mi risulta infatti che Hiromi Josepha, obbedendo a Padre Veliath, continua a scrivere sulla sua madrina di battesimo.

Me ne rallegro, attendendo di leggerla ancora.

V. Poggi, S.I.

ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Μαρία, *Κωνσταντίνος Δ΄ (668-685). Ο τελευταίος πρωτοβυζαντινός αυτοκράτορας*, Εθνικό Βυζαντινών Ερευνών, Ινστιτουτο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 2006, pp. 280 (*Constantine IV [668-685] The last emperor of the Early Byzantine Period*), National Hellenic Research Foundation – Institute of Byzantine Research, Monographs 7).

Si tratta del VII volume della Serie di Monografie dell'Istituto di Ricerche Bizantine della Fondazione Nazionale Ellenica di Ricerche. È una edizione completata ed ampliata della tesi dottorale che la sig.ra Maria Leontsini aveva sottoposto alla Sezione di Storia e Archeologia dell'Università di Atene. L'importanza scientifica della ricerca consiste nel fatto che in essa vengono descritti ed analizzati i fattori che hanno contribuito al passaggio dall'antica epoca bizantina a quella medio-bizantina. Sotto questo aspetto l'A. presenta i problemi emersi a Bisanzio nel sec. VII, analizzando la politica dell'imperatore Costantino IV in merito alle istituzioni politiche, ecclesiastiche e militari del suo tempo.

Costantino IV si è adoperato, nella misura delle possibilità dell'epoca, ad instaurare in Oriente ed in Occidente la politica sociale giustinianea, mentre in Oriente, travagliato allora dalle eresie e dai disordini sociali, è riuscito ad imporre l'Ortodossia della fede calcedonese.

La presente monografia consta di un'introduzione e di tre parti. Nella Parte prima, intitolata *L'Occidente*, vengono esposti i presupposti storici della predominanza bizantina in Occidente e i sostegni economici di Costantino IV in Occidente ed in Oriente.

Nella Parte seconda (*Costantinopoli*) vengono analizzate le trasformazioni istituzionali e la potestà imperiale e la politica ecclesiastica di Costantino IV.

Nella Parte terza, dedicata a *L'Oriente*, si descrivono le istituzioni amministrative e militari nelle città e nelle periferie nel sec. VII (città dell'Asia Minore, Balcani, Thessaloniki).

Di particolare rilevanza è la politica ecclesiastica di Costantino IV. In quel secolo «la piena unità delle convinzioni religiose nell'impero non era per nulla risolta con l'imposizione del dogma del IV Concilio Ecumenico di Calcedonia. Roma rimaneva il solo stabile garante dell'Ortodossia in Oriente e in Occidente,

e si trovava in posizione di forza di fronte a Costantinopoli» (p. 159). Il problema che sconvolgeva la società a Costantinopoli suscitando la ferma opposizione di Roma era l'eresia del "monotelismo". La controversia tra Ortodossi e Monoteliti metteva in rischio non solo la pace e l'unità dell'impero in Oriente e in Occidente, ma anche la comunione con Roma.

Costantino IV ha tentato di ristabilire la pace con il vescovo di Roma in base al riconoscimento dell'Ortodossia della fede. La condanna delle eresie a Bizanzio assicurava la rappacificazione con l'Occidente e con il papa. La convocazione di un Concilio Ecumenico era la via necessaria a tale scopo, allacciando un'alleanza tra Roma e Costantinopoli per ristabilire la comunione con Roma. Costantino IV dunque ha convocato il VI Concilio Ecumenico (680-681), il quale ha condannato l'eresia del monotelismo e i suoi sostenitori, ristabilendo i rapporti tra Costantinopoli e Roma. In quel Concilio Costantino IV fu acclamato "pacificatore" e il Trono del Papa viene chiamato "apostolico" (p. 160, nota n. 227).

Tuttavia la L. conclude che l'ufficiale adozione delle concezioni religiose della fede ortodossa, sostenute dalle Chiese occidentali e dal papa, non trovarono eco presso le autorità militari e le popolazioni di Asia Minore (p. 184). Pertanto nell'Epilogo del libro (pp. 250-261) l'A. afferma che il trionfo dell'Ortodossia nel VI Concilio Ecumenico di Costantinopoli è un fatto ed è opera di Costantino IV, il quale rimase nella storia come l'imperatore per eccellenza ortodosso; come Giustiniano I egli ha convocato un Concilio Ecumenico a Costantinopoli con lo scopo di combattere le eresie e far trionfare l'Ortodossia, ciò che era riconosciuto dai tutti i papi di Roma (p. 65).

La risonanza della politica ecclesiastica di Costantino IV in Occidente fu ben apprezzata, e in infatti il VI Concilio Ecumenico, da lui voluto, è stato tra quelli più brillanti, celebrati in Oriente; anzi nelle lettere posteriori del papa Gregorio II (715-731) tale imperatore viene annoverato tra quelli che «hanno regnato in modo degno di Dio» (θεοπρεπῶς) (p. 255). Anzi, «il comportamento di Costantino IV di fronte ai problemi della Chiesa era considerato dall'inizio del sec. VIII, cioè ben presto, come un esempio, che i papi di Roma avevano proposto in Occidente, e in seguito gli storici bizantini in Oriente. Fu anche ritenuto come l'anello tra i primi imperatori che hanno imposto l'Ortodossia e quelli che seguirono. Perciò secondo papa Gregorio II, Costantino IV «ha regnato con la stessa volontà e il consenso della Gerarchia». Anche i papi che succedettero a Gregorio II hanno espresso lo stesso apprezzamento di Costantino IV» (p. 255). Segno iconografico di questo è il bellissimo mosaico nella Chiesa di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna raffigurante l'imperatore Costantino IV.

L'opera della L. è molto ben documentata e attinge da fonti di incontestabile valore scientifico; si distingue per oggettività ed analisi critica e quindi rappresenta un valido contributo alla storia bizantina, politica ed ecclesiastica.

D. Salachas

ΜΑΥΡΟΥΔΗΣ, Αἰμιλίος Δημ., *Ἡ ἱστορία τῆς Μητροπόλεως Ἐλευθερουπόλεως*, *University Studio Press*, Thessaloniki 2006, pp. 601 (La storia della Metropoli di Eleutheroupolis).

L'autore, Aimilios Mavroudis, è professore assistente di Filologia Ellenica Antica presso l'Università Aristotelica di Thessaloniki. La presente monografia è la sua tesi dottorale brillantemente difesa *summa cum laude* presso la omonima Università, per cui ricevette la paterna benedizione e le fervide congratulazioni di S.S. il Patriarca Ecumenico Bartolomeo I (lettere del 18 agosto 2004).

L'A. premette che la Metropoli di Eleutheroupolis (eparchia ecclesiastica) costituisce oggi una delle eparchie cosiddette "Nuove Terre" (Νέαι Χώραι), le quali si trovano entro i confini dello Stato di Grecia e sono affidate "*modo vicario ad tempus*" (ἐπιτροπικῶς καὶ ἄχρι καιροῦ) alla Chiesa autocefala di Grecia, ma canonicamente sono sotto la giurisdizione spirituale del Patriarcato Ecumenico, il quale conserva su di esse inalienabili i suoi diritti canonici. Il libro è diviso in cinque capitoli cui segue un'Appendice contenente una serie di documenti attinenti alla storia della Metropoli di Eleutheroupolis (pp. 377-542). Ampia è la bibliografia dalla quale M. ha. ha attinto le sue informazioni (pp. 27-58), tra cui molti storici cattolici moderni, noti per i loro scritti e studi archivistici circa la "*Hierarchia catholica*" o la "*Series episcoporum ecclesiae catholicae*". In fine sono inseriti un riassunto dell'opera in lingua tedesca (pp. 545-547) e un Indice generale (pp. 551-601).

I temi trattati nei cinque capitoli sono: Cap. I: *La fondazione del Vescovado di Eleutheroupolis, la sua antica ed attuale sede*. Cap. II: *La posizione del Vescovado di Eleutheroupolis nelle liste ecclesiastiche e la sua elevazione a sede metropolitana*. Cap. III: *I confini della giurisdizione spirituale del Vescovado (Metropoli) di Eleutheroupolis dalla sua fondazione fino agli inizi del sec. XX*. Cap. IV: *Lo stato attuale della Metropoli di Eleutheroupolis*. Cap. V: *I Vescovi e Metropoliti di Eleutheroupolis dal sec. IX fino ad oggi*. In questo ultimo capitolo sono menzionati anche vescovi latini con il titolo di Eleutheroupolis (*Eleutheropolitanus*) (pp. 367-373).

Sulla linea delle ricerche di insigni storici moderni, come C. Eubel, G. Fedalto, R. Janin, P. B. Gams, J. Darrouzès, S. Salaville, ecc. in merito all'elenco della Gerarchia latina nel medioevo e negli anni posteriori, l'A. riporta l'affermazione dell'*Index Sedium titularium* (nn. 92 e 964 del catalogo vaticano), secondo la quale «*duae habentur eccl. tit. Eleutheropolitan. una in Macedonia Secunda sub metrop. Philippen., altera in Palestina Prima sub metrop. Caesarien*». Perciò il M. sostiene che non ci sono chiare testimonianze storiche circa l'assegnazione di vescovi latini a Eleutheroupolis in Macedonia, anzi afferma che non c'è mai sta una Gerarchia latina in quella regione macedone. Egli comunque conclude che certamente questi vescovi latini erano titolari e vescovi "*in partibus infidelium*" e non avevano alcun rapporto né con la Eleutheroupolis in Macedonia, né con quella in Palestina (p. 369). L'A. menziona 13 vescovi latini titolari di Eleutheroupolis tra 1703-1957, tra i quali anche il gesuita Ioannes Franciscus Foucquet S.I. (21 marzo 1725-14 marzo 1741); nato nella regione della diocesi *Aeduensis* (*Augustodunensis/Gallia*), apparteneva alla Compagnia di Gesù e per molti anni

fu missionario nelle Indie orientali; eletto vescovo titolare di Eleutheroupolis il 21 marzo 1725 morì a Roma il 14 marzo 1741.

Comporre la lista esatta dei Vescovi e Metropoliti eparchiali di Eleutheroupolis dal sec. IX fino adesso non è impresa facile, poiché, come nota M., vi sono inseriti nomi inesistenti. Comunque i Vescovi finora storicamente accertati sono in numero di 28. L'attuale è Crisostomo Avaghianos, eletto il 26 aprile 2004.

Questa monografia di Aimilios Mavroudis, storicamente documentata e corredata da ampie note, è un valido contributo alla conoscenza della Storia del cristianesimo ortodosso in Oriente, e in modo particolare del Patriarcato Ecumenico e di questa illustre Sede episcopale di Eleutheroupolis, la quale, sebbene oggi giuridicamente parte della Chiesa ortodossa autocefala di Grecia in quanto situata entro i confini della nazione ellenica, appartiene spiritualmente al clima del Patriarcato Ecumenico sotto la cui suprema giurisdizione e nelle cui liste viene storicamente annoverata.

D. Salachas

NIKOLAOU, Theodor (Hg.), in Zusammenarbeit mit Konstantin NIKOLAKOPOULOS und Anargyros ANAPLIOTIS, *Ost- und Westerweiterung in Theologie: 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2006, 317 S., € 24,80.

The twentieth anniversary of Orthodox Theology at the Ludwig Maximilian University of Munich (1984-2004) came at a time when the department of Orthodox Theology, which had developed in a decade from a single Orthodox chair, seemed within an ace of faculty status. When early in 2004 University plans to suppress it "for financial reasons" became known, the papers sent for the projected celebrative Symposium were joined to others to form the present volume, *Theology Expanding Eastward and Westward*, and lend force to the plea for survival.

The department of Orthodox theology started functioning in the summer semester of 1995/6 (Th. Nikolaou, "Orthodox Theology at the University of Munich: 1984-2003", pp. 243-271). The idea of establishing a chair of Orthodox Theology was born out of the ecumenical euphoria characterizing the post-Vatican II period; Anastasios Kallis in the Catholic Faculty in Munich was succeeded in 2005 by Assaad Elias Kattan (p. 245). In establishing the Orthodox chair in 1979 both Cardinal J. Ratzinger and his successor Cardinal Friedrich Wetter proved decisive (p. 166).

"The Meaning of the Church Fathers for Theology and the Church Today" (39-49) is reflected differently in the various Christian traditions, says W. Bienert. Thus, G. Larenztakis presents the Church Fathers as indispensable witnesses to living tradition, but does not ask whether there is a common patristic tradition binding on all Churches. For Catholics, St Vincent of Lerins (d. before 450) developed what is considered to be the classical concept of dogma (p. 40). As for Protestants, Philipp Melanchthon (d. 1560) sought to establish an essential link

between the Reformation and the faith of the early Church (p. 46). A figure, however, who refuses to fit into a neat definition of a universally accepted notion of a Church Father is Origen (d. 253/4) (p. 43).

In his "Pseudomorphosis or complementariness?" (pp. 51-60) J. Oeldemann seeks to avoid the naïve view that East is good and West is bad, as well as the temptation to idealize a certain period of Church history on the basis of which one would discriminate against subsequent periods (p. 54). Yet even G. Florovsky warned against identifying pro-Latin tendencies in the post-Reformation period with a crave for union, as Pjotr Mogila goes to show (p. 56). After all, it is the Diaspora that made Dialogue and the Renaissance possible (p. 55). With *Unitatis Redintegratio*, 17, Oeldemann argues for the complementariness of the East and the West (p. 57). Indeed, J. Zizioulas believes that Orthodox theology needs Western theology to overcome its own scholasticism (p. 57). One could add that there are areas where both sides could simply agree to disagree, as the "De Auxiliis" controversy between Jesuits and Dominicans goes to show.

H. Alfeyev reflects on "Orthodoxy between Soviet repression and the perspectives of a unified Europe" (pp. 87-92). From being a social outcast in the 90's the Church can now count 100 million people in Russia and former member states of the USSR, yet without a blueprint for concrete action and with an ill trained clergy. The threat now comes from western European liberal agenda on abortion, euthanasia etc. (p. 92), especially since the Russian Orthodox Church ascribes great importance to the European Community (p. 92).

In "Greek Painting Today" (pp. 143-152) A. Papas states that tradition and renewal do not mean the same thing in East and West. Although iconography as a liturgical art lays down a canon for the iconographer, a restrained development is not only not excluded, but it may even be easily documented in the different epochs of iconography (p. 144). Papas decries what he calls fundamentalism in iconography which would reduce it to merely copying icons (p. 144). While Photis Kontoglou (d. 1965) insightfully sought to free Greek iconography from Western "heretical" influences, his disciples reduced his teaching to "Kontoglism" (p. 145). Some attention is then given to a related but neglected theme, Decoration, parsed out in design, decoration and art (pp. 145f).

G. Larentzakis raises a perceptive ecumenical issue by asking which model of union the Orthodox Church wants to implement (p. 117).

From these few examples we may form an idea of the wealth of the offer and the hope for the future.

E. G. Farrugia, S.I.

PALAMAS, Gregorio, *L'uomo, mistero di luce increata: Pagine scelte*, a cura di Michelina Tenace, Paoline, Milano 2005, pp. 272, € 18,50.

Su Gregorio Palamas non mancano i libri e la stessa curatrice indica voluminose traduzioni in italiano. Questo è vero soprattutto per E. Perrella, che ha tradotto tutte le opere in tre grossi tomi con il greco del Palamas a fronte, fornendo

una lunghissima introduzione (pp. vii-cxxix). Alla T. era accessibile al momento di preparare il libro solo il primo volume curato da Perrella, *Atto e luce divina*, Milano 2003, per non parlare delle traduzioni già effettuate per *La Filocalia*, a cura di M. B. Artioli e M. F. Lovato, I-IV (Torino 1982-87). T. ricorre alle due diverse edizioni di Panaghiotis Christou, ma esisteva anche l'edizione di J. Meyendorff, *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes* (Louvain 1973); vedi T., *L'uomo, mistero di luce increata*, 82-85, 99. Per un commento critico ad alcune di queste edizioni si veda R. E. Sinkewicz (ed.), *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters* (Toronto 1988, 56).

Ecco quindi l'impianto del libro curato da T. Dopo un'introduzione a Palamas e alla sua opera (pp. 9-95), con una Cronologia della Vita (in proposito però ricordiamo che di recente A. Rigo ha proposto il 1357 come anno della morte di Palamas, e non il 1359), ella aggiunge una Bibliografia ragionata (mancano però nomi come quello di Sinkewicz) e presenta i testi che seguono. Comprendono testi spirituali ("Tre Capitoli sulla preghiera e la purezza del cuore", 111-117), omelie, per esempio, l'"Omelia sulla Natività" (118-130) e l'"Omelia sulla Trasfigurazione" (131-146), lettere: "Lettera a Xene: 'Diagnosi del desiderio malato'" (147-164), trattazioni dogmatico-spirituali, come "I comandamenti secondo Cristo" (165-180), selezione dal *Tomos Haghioriticos*, "Tomo agioritico dei santi esicasti" (181-195), "Sulla divinizzazione dell'uomo" (196-238), una selezione da uno scritto contro Acindino. Ultimo testo è l'"Ufficio di San Gregorio Palamas" (239-244). Alla fine troviamo gli indici scritturistico (247-251), onomastico (252-257), analitico (258-265) e generale (267-272).

Per principio, un'antologia non può includere tutto; si può costatare comunque l'assenza di qualsiasi testo di Palamas a proposito di Barlaam, che ha scatenato tutta la discussione con la sua polemica e di cui si è occupato Fyrigos, ad esempio in *Opere contro i latini* (Città del Vaticano 1998) e *Dalla controversia palamitica alla polemica esicasta* (Roma 2005). T. ha il merito di averci dato un'antologia con interessante scelta di testi, cercando di rendere le idee e i termini di Palamas accessibili ad un vasto pubblico.

E. G. Farrugia, S.I.

RIZZI, Massimo, *Le prime traduzioni del Corano in Italia: Contesto storico e attitudine dei traduttori.* Ludovico Marracci (1612-1700) e la lettura critica del commentario coranico di al-Zamaḫšarī (1075-1144), L'Harmattan Italia, Torino 2007, pp. 249, € 25,00.

Nell'Introduzione, l'Autore cita come punto di partenza il convegno tenuto a Praglia (PD) nel 1998, i cui Atti sono apparsi nel 2000 a Milano, col titolo, *Il Corano. traduzioni, traduttori e lettori in Italia.* Uno dei traduttori studiati in quel convegno, Ludovico Marracci, di Torcigliano di Camaiore (LU), della Congregazone dei Chierici Regolari della Madre di Dio, stampò il Corano in arabo, *Alcorani universus*, Patavii, MDCXCVIII, ex Typographia Seminarii. Marracci suddivide l'opera in due grossi volumi, il primo, *Prodromi ad refutationem Corani.* Il

secondo, *Refutatio Alcorani,* Corano in arabo, traduzione e commento in latino. Merito speciale del Marracci è di basarsi su commenti musulmani, che A. C. Nallino identifica in una serie di tafāsīr, o commenti, di Bayḍawī, Suyūṭī, Zamanīn, Ṯa'labī e Zamaḫšarī. Ma come notavo in un contributo al citato convegno del 2000 a Praglia, Marracci, nonostante la sua conoscenza dell'arabo e di famosi commenti musulmani, si lascia prendere da una ingenerosa polemica.

Il ricorso di Marracci a Zamaḫšarī, erudito mu'tazilita di origine persiana, vissuto dall'ultimo quarto del secolo undecimo fino a circa la metà del secolo duodecimo, è così frequente che l'A. di questo libro fa una scelta di commenti del Zamaḫšarī al testo coranico. Infatti riporta in arabo 37 brani coranici, di uno o più versetti, tratti da 21 sure diverse e, prima di darne la versione italiana in nota, aggiunge il relativo commento di Zamaḫšarī tradotto da Marracci in latino, che Rizzi a sua volta traduce in italiano nella relativa nota. Anche Rizzi nota che Marracci fa spesso appello al commento di Zamaḫšarī, piuttosto per polemizzare con il testo coranico che per approfondirne l'esegesi alla scuola di uno dei maggiori commentatori islamici (p. 182).

Comunque il sacerdote cattolico Massimo Rizzi, studioso dell'arabo e del Corano, Autore del libro in questione, desta sincera ammirazione per il suo impegno filologico ed esegetico maturato a Dar Comboni al Cairo e all'Institut Pontifical d'Études arabes et islamiques a Roma. È consolante il fatto che in varie diocesi italiane, sacerdoti cattolici, come l'A. di questo libro, studino la lingua araba e la religione islamica per rispondere alle domande dei fedeli cattolici e dei fedeli musulmani, che la convivenza comune d'oggi comporta e prevedibilmente comporterà ancor più domani.

V. Poggi, S.I.

SLEIMAN, Jean Benjamin, *Nella trappola irachena* [Libroteca paoline 81], Ediz. Paoline, Milano 2007, pp. 134, € 9,50.

Un vescovo latino a Bagdad c'era fin dal 1632, ma la situazione dei cristiani latini e orientali a Bagdad è oggi più penosa e difficile che a quei tempi. La descrive il carmelitano arabofono che, dopo esser stato vescovo di Biblos, è nominato arcivescovo latino di Bagdad all'inizio del 2000. Il suo libro, pubblicato originariamente nel 2006 con il titolo *Dans le piège irakien. Le cri du cœur de l'archevêque de Bagdad* (Presses de la renaissance, Paris), appare ora la versione italiana. Dopo una *Presentazione* di Roberto Sacco e la *Prefazione* dell'A., il saggio pubblicistico si sviluppa in una decina di capitoli, una *Conclusione* e una *Appendice* sintetica della storia cristiana dell'Iraq. Mons. Sleiman traccia la situazione dei cristiani d'Iraq, caldei, siri-ortodossi, melkiti, armeni, curdi e Assiri di Oriente. A ragione l'A. paragona il calvario odierno con "il genocidio del 1933" quando le "diverse forme di protezione terminano in modo drammatico". C'è una comune mancanza di sicurezza che affligge tutti gli iracheni, dovuta alla soppressione violenta delle istituzioni dello stato e alla occupazione straniera. Ma c'è anche la condizione delle minoranze cristiane, che si vedono equiparate

agli occupanti "occidentali" e sono tentate di lasciare il territorio. "Considerati come *crociati* vengono trattati di conseguenza" (p. 94). Un famoso libro uscito nel 1994, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, sembra applicarsi profeticamente ai cristiani dell'Iraq che in molti casi sono tentati di cercare la salvezza nella fuga. Eppure si era fatto molto nel Paese per il bene di quei cristiani. "Il servizio universale offerto dai religiosi, il centro giovanile fondato dai carmelitani, l'istruzione universitaria dei gesuiti dagli anni trenta agli anni sessanta, così profetica nella sua dimensione interconfessionale e interreligiosa, gli ospedali cattolici aperti a tutti" (pp. 81-82, 85). La tipografia dei Padri domenicani e tra gli altri il libro del Padre Fiey OP, *Mossul cristiana* che dovette cambiare il titolo, per volere della censura statale, in *Le rovine cristiane di Mossul*. Chi legge dietro le righe non manca di condividere le dolorose constatazioni dell'A.: "Contro la guerra preventiva sarebbe servita un'azione diplomatica preventiva che non c'è stata. La crociata contro il terrorismo è uno slogan dagli effetti deleteri, interpretato come guerra contro i musulmani" (pp. 109-110). La conclusione è già annunciata dal titolo: "Oggi il cristiano iracheno si sente in trappola".

V. Poggi, S.I.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Piccole perle dei Padri della Chiesa, Brevi riflessioni*, Gribaudi, Milano 2007, pp. 110, € 7,50.

Il titolo originale di questo libro, tradotto dal cèco da Laura Rescio, è *Církevní otcové*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006.

Il primo grado dell'ecumenismo è la reciproca conoscenza. In tal senso l'Italia può considerarsi all'avanguardia riguardo all'Oriente cristiano, considerando l'impressionante quantità di pubblicazioni che sin dal dopoguerra sono in questo Paese in costante crescita. Si veda in proposito il libro appena uscito di Aldino Cazzago, *Il cristianesimo orientale e Noi. La cultura ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2008. Non a caso l'autore lo dedica al cardinale Špidlík (assieme a Yannis Spiteris e Robert Taft), dato il merito che a Lui spetta nella diffusione in Italia della conoscenza della spiritualità orientale. Se la maggior parte dei libri di tipo divulgativo Š. li scrive in italiano, in questo caso, l'editore si è avvalso di un testo pubblicato già in lingua ceca, tradotto con competenza da Laura Rescio. Come pochi altri il nostro autore sa varcare i limiti del ristretto ambito accademico e rendere accessibili i frutti delle sue ricerche patristiche anche a chi non è addetto ai lavori, ma ugualmente affamato di nutrimento spirituale. Compito questo a cui egli si dedica particolarmente negli ultimi anni come professore emerito del PIO. Il presente libro tascabile è una piccola antologia divisa in 4 capitoli che contengono 10 temi sviluppati sempre a partire da una brevissima citazione patristica. Viene data così la parola a 25 Padri, quasi tutti orientali, alcuni dei quali, come Giovanni Crisostomo, tornano più volte ma su temi diversi. Ad esempio il capitolo intitolato "Conosciamo l'uomo generato dal Dio incarnato" è articolato nei seguenti temi: *Conosci te stesso! La coscienza. La libertà. Il cuore. Basta volere. La forza dell'intenzione. La*

vita del corpo. Il sesso. Malattia e salute. Ecologia spirituale. Già questo semplice elenco lascia intuire che l'autore anche qui fa valere quello che rende i suoi libri così ricercati, l'arte cioè di interpretare i Padri a partire dalla vita concreta del cristiano di oggi. È, infatti, questa la dichiarata intenzione che l'autore nella prefazione esprime così: "È come una manciata di piccole perle che ognuno potrà da solo infilare sul filo della sua vita personale" (p. 8). Le perle sottolineano la bellezza esteriore della persona che le porta. I pensieri dei Padri, spiegati dal cardinale Špidlík, fanno scoprire la bellezza della vita spirituale. Un ulteriore approfondimento di essa è favorito dalla bibliografia con accurata indicazione delle fonti utilizzate.

R. Čemus, S.I.

TEDROS ABRAHA, *Il Gädl di Abuna Dəmyanos, santo eritreo (XIV-XV sec.).* Edizione del testo etiopico e traduzione italiana [Patrologia Orientalis 223 (50,2)] Brepols, Turnhout / Belgique 2007, pp. 125, € 46,00,

Il *gädl* di Abunä Dəmyanos viene ad arricchire la nostra conoscenza della già copiosa letteratura agiografica scritta in lingua *gə'əz*, e pubblicata specialmente nel ventesimo secolo. Fu Carlo Conti Rossini a rimarcare l'importanza di questo genere letterario a cui dedicò gran parte dei suoi studi, dando alle stampe un numero notevole di tali testi in lingua etiopica e traduzione italiana.

L'edizione del testo etiopico e la traduzione italiana, si deve a Tedros Abraha, affermato e noto etiopista per le sue numerose e significative pubblicazioni, specie in *Äthiopistische Forschungen*, *Studi e Testi* della Biblioteca Vaticana, *Orientalia Christiana Periodica*, *Encyclopaedia Aethiopica* e negli Atti delle *Conferences of Ethiopian Studies* tenutesi in questi ultimi anni, ed ora nella *Patrologia Orientalis*, dove questo è il secondo *gädl* che viene pubblicato, dopo gli "Atti di Banâdlewos (1303-1400)", apparsi nel 1998 (T. 48, N° 213).

Il santo protagonista del *gädl* (termine che lo studioso non traduce, per l'inadeguatezza a renderne il significato delle parole "Atti, Vita, Agone, Combattimento spirituale" con cui viene reso comunemente nelle lingue occidentali) è Abunä Dəmyanos. Questi — come la stragrande maggioranza dei personaggi venerati nella Chiesa etio-eritrea — era un monaco, eritreo di origine, sconosciuto fino ad ora al di fuori di uno stretto ambito locale, appartenente alla famiglia del monachesimo eustaziano che nei documenti compare alla quarta generazione spirituale della discendenza da Eustazio, la quale ebbe un ruolo assai importante nel decorso della vita sociale e religiosa dell'Etiopia. Tuttavia, a differenza di ciò che si è verificato per altri membri del suo stesso ordine, il nome di D. non è professato da suoi figli spirituali né è attribuito a chiese o monasteri, e la sua commemorazione non è celebrata dal sinassario che peraltro commemora altri santi omonimi: Damiano 35° patriarca di Alessandria (18 *säne* = 20 giugno) e i fratelli Cosma e Damiano (23 *säne* = 29 giugno), ai quali personaggi deve essere stato attinto il nome del nostro. D., nato da nobile famiglia nel Bur, nel trentatreesimo anno (1380/1) dalla venuta in Etiopia del metropolita Sälama "il traduttore", do-

po essersi coniugato, lasciò la sposa per dedicarsi alla vita monastica in Däbra Sälam, il monastero di Abunä Muse, nel Särayä, dove fu economo della comunità, e ricevette il diaconato e il sacerdozio. Il santo fondò il monastero di Däbra Sina e un altro à Zager nel Tigré; nel suo costante peregrinare in varie località dell'Eritrea sostenne spesso l'aggressione delle fiere e dei predoni, ebbe inoltre ad operare la prodigiosa guarigione di una donna gravemente ammalata.

La pubblicazione è composta da: Introduzione (Le fonti, p. 5; Ortografia dei codici A e B, p. 7; La lingua: *a) Morfologia e sintassi*; *b) Stravolgimenti nell'ordine dei lemmi*; *c) Forme desuete*; *d) Lo stile*, p. 7; La vita di Abunä D., p. 12; Dati biografici di Abunä D. che emergono dal ciclo dei Santi Eustaziani e del suo *gädl*, p. 13; Una nota sulla edizione *gəʿəz* e sulla traduzione italiana, p. 15; Abbreviazioni bibliografiche, p. 17; Sigle e simboli, p. 21); Il *gädl* di Abunä D. (pp. 22-117: testo e traduzione); Indice biblico (pp. 119-121); Indice dei nomi (pp. 122-123); Sommario (pp. 124-125).

Nel testo etiopico vediamo con piacere che l'editore — ciò che non fa abitualmente nelle sue pubblicazioni — usa porre tra una parola e l'altra i tipici due punti, come tutti i mss. e la maggior parte degli stampati anche nelle lingue amarica e tigrina. Molto utile l'introduzione di una scansione in 120 paragrafi con rispettivi titoli. Particolarmente apprezzate sono le annotazioni riguardanti le citazioni di testi biblici e liturgici dovute alla peculiare preparazione dello studioso nella conoscenza delle lingue etiopiche (*gəʿəz*, tigrino e amarico) e bibliche e nel suo uso quotidiano dei libri sacri propri della Chiesa alessandrina etioeritrea. È dato così al lettore il piacere di leggere, in questa e nelle altre pubblicazioni di Tedros Abraha, osservazioni e note che non si possono riscontrare in altri studi anche tra gli autori più preparati. Assai numerosi sono le citazioni e i riferimenti scritturistici individuati nei libri canonici e apocrifi (pp. 119-121) e in altri testi, liturgici e non, quali: *Mäṣḥafä Qəddase* (Messale: pp. 23, 52, 58, 88, 96), *Mäṣḥafä Ziq Wä-Mäzmur* (Libro dell'innario e dei canti: p. 23), Sinassario (pp. 25, 43, 51), *Patericon* (p. 32ss), *Mäṣḥafä Gənzät* (Libro dell'avvolgimento dei morti: p. 39), *Wuddase Maryam* (Lodi di Maria: pp. 39, 48, 108), *Arganonä Dəngəl* (Organum di Maria Vergine: p. 39), *Atti Apocrifi degli Apostoli* (p. 54), *Fətḥa Nägäśt* (Legislazione dei Re: p. 58), *Anqäṣä Bərhan* (Porta della luce: p. 67), *Miracoli di Maria* (pp. 69, 102), *Mälkəʿa Gubaʾe* (Collezione di effigi: p. 70), *Mälkəʿa Wuddase* (Effigie delle Lodi: p. 71), *Männa Ṣälotat* (Manuale di preghiere: p. 76), *Collectio Monastica* (p. 78), *Sinodos* (p. 91), *Mar Ysḥaq* (Isacco di Ninive: p. 94), *Arägawi manfäsawi* (Vecchio Spirituale: p. 95), *Kidan Zänägh* e *Kidan Zäsärk* (Testamentum matutinum e Testamentum vespertinum: p. 96), *Mäṣḥafä Fəlasfa* (Libro dei filosofi: p. 102), *Gädlä Fiqəṭor* (*Gädl* di Vittore: p. 117).

Nella scorrevole lettura, si incontra qualche inevitabile *lapsus calami:* in copertina e pp. 1, 3: "DEMYANOS" per "DƎMYANOS"; p. 61, nota 21 e *passim*: "Mikael" per "Mika'el"; p. 71, nota 50: "Mälk'əa" per "Mälkə'a"; p. 93 e *passim*: "Zäwgä Mikael e con Amätä Tənsae" per "Zäwgä Mika'el e con Amätä Tənsa'e"; p. 94, nota 9: "*Mar Ysaq*" per "*Mar Ysḥaq*".

O. Raineri

URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran* [Patrimoines, Islam], Les Éditions du Cerf, Paris 2007, pp. 104, € 18,00.

Alla base della tematica affrontata da questo libro c'è una constatazione di specialisti. Jacques Jomier, OP, nel capitolo IX del suo *Dieu et l'homme dans le Coran,* del 1996, scrive: "Il giro d'orizzonte su Dio e l'uomo nel Corano sarebbe incompleto se mancasse l'esame di un fenomeno frequente: il musulmano è sicuro della sua fede, persuaso della sua evidenza, anzi sospetta che quanti non ammettano questa indubitabile certezza manchino di lealtà. Si tratta di coincidenza casuale? È forse condizionamento etnico o della cultura? Oppure questa certezza psicologica è legata direttamente all'insegnamento del Corano?".

Marie-Thérèse Urvoy che pubblica a quattro mani con il marito Dominique, questo saggio, afferma nella *Introduction* a una Festschrift dedicata appunto a Padre Jomier, che questo "problema centrale, eppure misconosciuto, della certezza psicologica del musulmano, lo consideriamo, mio marito e io stessa, un modello e una sorta di miracolo... Perciò è stata per noi una gradita sorpresa constatare che anche Roger Arnaldez, senza previa concertazione fra noi, condivida la stessa convizione (*En hommage au père Jacques Jomier, OP,* 2002, *Introduction* p. 14). Infatti Arnaldez deplora che vari islamologi, pur conoscendola, non riflettano su questa certezza psicologica del musulmano, che sorprende, soprattutto nella nostra epoca, che sembra dubitare di tutto. Infatti i grandi fra i dotti dell'islam e *a fortiori* i semplici fedeli, sono segnati da una fede profonda che esclude ogni minimo dubbio" ivi, R. Arnaldez, *Préface,* p. 8.

I coniugi Urvoy cercano l'origine di tale certezza e la trovano nel testo coranico che conduce il fedele, per deduzione, a presupposti impliciti il cui argomento probativo si avvale di meccanismi psicologici sociali. C'era all'inizio un certo divenire diacronico del testo cui è seguita una definitiva fissazione a un certo momento. Il variare del testo coranico di cui ci sono prove, non ultima la scoperta di antichi Corani yemeniti, si arresta con l'imposizione del codice del terzo califfo 'Uthmān. Ma, anche nel testo consacrato, l'analisi sperimenta che l'ordine dei versetti mira a dire complessivamente più di quanto direbbero isolatamente, mettendo in moto meccanismi mentali che conducono il fedele alla certezza. Ci sono accentuazioni ripetitive, effetti strutturali, processi subliminali e proiezioni di temi uno sull'altro. Questa azione psicologica ha lo scopo di sostenere l'immagine del Profeta che costituisce la seconda parte della professione di fede islamica. C'è, spesso, a confermare la certezza, la sfida o *taḥaddi* lanciata ai contradditori del profeta, di produrre un testo altrettanto sicuro e bello che quello coranico, nella convinzione che il Corano è inimitabile. (Cf. un esempio di tale sfida, *Introduction,* pp. 27-31).

Venendo al saggio vero e proprio troviamo, nel primo capitolo, o dei procedimenti ritmici, il concetto di "accelerazione, quale segno immediato di esasperazione". Gli Autori esemplificano, citando la sura LXVIII o del *qalam.* Si passa dal tono misurato dei versetti 5-9, all'esasperazione dei versetti 10-16. Eppure i *tafāsīr* o commenti si fermano sull'esasperazione. Soltanto dopo una digressione di 27 versetti si torna allo stile dei versetti 5-9.

Un altro elemento promotore di certezza è il procedimento ritmico alternante. Un esempio è la sura IIa *al-baqara* o della vacca Dal versetto 40 al 74 c'è polemica con gli ebrei. Ma con il versetto 75 incomincia un'alternanza ritmica sulla convivenza fra musulmani e ebrei. I versetti 75-82, in terza persona, sono diretti ai credenti; 83-87 in seconda persona, agli ebrei; 88-91 in terza persona, ai credenti. Il versetto 92 più la metà di 93 in seconda persona, agli ebrei. Un quarto del versetto 93, in terza persona, ai credenti. Un quarto di versetto di fine 93, in seconda persona, agli ebrei. Gli Autori notano che commentatori anche famosi, per es. Tabarī, Zamaḫšarī e Rāzī non rilevano esplicitamente questo procedimento. Semmai Rāzī lo ritiene di efficacia universalizzante.

Nella sura IIIa, le alternanze contemplano raddoppi: i versetti 2-5, in terza persona singolare, sono rivolti ad Allāh; così pure il versetto 6, in terza persona plurale. Il versetto 7 e l'inizio del 9, in seconda persona, si rivolgono ad Allāh, come la fine del versetto 9 e il 10, in terza persona; la metà del versetto 11, in prima persona, dà la parola ad Allāh; la fine de versetto 11, in terza persona chiama Dio terribile nel punire. Questa tecnica combina l'alternanza con il martellamento. Può aggiungersi la tecnica del *Leitmotiv*, come nella sura XXIV, *al-Nūr*.

Nel capitolo secondo del saggio si affrontano i processi strutturali tra i quali c'è la ripetizione, o *takrār*. Se un dato riappare più volte, si chiama *tadhyīl* se è ripetuto nella frase seguente, *ziyāda* se enfatizzato *in crescendo*. Il Corano usa la ripetizione non solo delle singole voci ma anche di intere strutture: per esempio descrive l'identità dei vari profeti con lo stesso schema nella sura XXVI *al-shu'arā'* o dei poeti; descrive la nascita miracolosa del Battista e di Gesù servendosi dello stesso modulo o modificandolo appena: il Battista nasce da un'anziana fino allora sterile e Gesù nasce da una vergine.

Venendo ai processi subliminali del terzo capitolo non è corretto limitare l'islam al monoteismo. C'è infatti la seconda parte della professione di fede o del profetismo di Muhammad, che fa del Corano la stessa Parola di Dio e pone il Profeta a livello di Abramo e di quanti hanno creduto in lui. Un tema principale e un tema secondario si incrociano per introdurre subliminalmente un terzo tema surrettizio. Un esempio si verifica nella sura XLVII *al-qitāl*, combattimento. Tema principale sono gli atti umani. Tema secondario, il combattimento. Conseguenza: il combattimento contro gli infedeli. Critica di chi obbedisce soltanto parzialmente. "Non appellatevi alla pace quando è chiaro il vostro vantaggio".

Il capitolo quarto del saggio studia l'efficacia probativa degli argomenti coranici. La terminologia è molteplice: *burhān*, *hujja*, *sulṭān*. Il primo termine è prova, senza ulteriore precisione. Il secondo è argomento perentorio. Il terzo, significa potere, facoltà e solido argomento. Talvolta l'argomentazione probante può avere duplice aspetto, longitudinale e trasversale. Ne dà un esempio la sura XXI *al-anbyā'* o dei profeti.

Il saggio si conclude con una *Postface*. Riaffermando quanto è stato notato, che i commentatori islamici non rilevano di solito il fattore di certezza presente nel Corano, i coniugi Urvoy segnalano nuovamente come la certezza riguardi soprattutto la seconda parte della professione di fede islamica, che Muhammad

è Profeta di Dio. Sulla prima parte cioè sul *tawḥīd* o unicità di Dio, il Corano avrebbe innalzato un *muro di cemento* contro ogni dubbio. Diversa è la situazione sulla seconda parte della *shahāda*, perché a quella il Corano eleva intorno una clausura invalicabile. Il Corano procede indirettamente attraverso vie di persuasione. Oltre alla fede in un Dio unico e alla necessaria sottomissione a lui, bisogna mettere in conto gli effetti psicologici sul musulmano che legge il Corano, circa la persona del Profeta e sui rapporti dei credenti con i seguaci di altre religioni.

Tutto questo devono meditare gli adepti del dialogo religioso se credono erroneamente che saltando a piè pari la storia risolvano le difficoltà incontrando il puro messaggio spirituale del Corano.

Questo libro di appena un centinaio di pagine basato su una lettura attenta e ripetuta del Corano, aiuta a capire meglio la certezza che il musulmano attinge dal suo libro sacro e come sia utopistico suggerirgli una lettura diversa da quella che fa da secoli. Questo lavoro dei coniugi Urvoy fa venire in mente quanto scriveva Gustav Mensching a proposito dell'*Absolutheitsanspruch* del cristianesimo e dell'islam: *Zum Phänomen des Absolutheitsanspruchs im Christentum und im Islam*, in *Der Orient in der Forschung* (Festschrift für Otto Spies), Wiesbaden 1967, 444-452. Il fenomeno si verifica anche per l'ebraismo. Mosé dice infatti al suo popolo "Quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invochiamo? E quale grande nazione ha leggi e norme giuste come è tutta questa legislazione che oggi vi espongo?" (Dt 4,7). Pietro dice riguardo a Gesù "In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati!" (At 4,12). Ebrei e Cristiani sono anche loro assolutisti e devono tenerne conto se vogliono dialogare con i Musulmani.

V. Poggi, S.I.

VADAKKEKARA, Benedict, *Origin of Christianity in India: A Historiographical Critique*, (2nd edition), Media House, Delhi 2007, pp. 392, Rupees 395.

This book is the revised edition of the author's *Origin of India's St Thomas Christians: A Historiographical Critique*, Media House, Delhi 1995. It traces the origin of Christianity in India from the mission of the Apostle Thomas. Recently this subject aroused some fresh interest when Pope Benedict XVI, in his Wednesday catechesis on St. Thomas the Apostle on 27 September (the pope had started the series of catechesis on the apostles with St. Peter on 7 June 2006), affirmed the apostle's mission in north-western India (that is, Parthia, according to Origen) but virtually denied his apostolate in south India, although Pope Pius XII had proclaimed St. Thomas the Apostle of India in 1952 chiefly on the basis of the latter mission. Responses in India to the catechesis ranged from surprise through muted pain to open debate and public outrage. A rectification appeared on the Vatican website on 27 November to the effect that St. Thomas is the apostle not only of north-western India but also of south India. Now not a few were perplexed at this Vatican alternation between No and Yes in quick succession.

In this context the present work should be welcome, although it makes no reference to the above mentioned episode, which was too close to the publication date. A striking novelty of the second edition is that it features in the beginning fives "messages" or appreciations, three of which by ecclesiastics. They are quite positive but obviously are not related to the above-mentioned papal episode. In the "Preludial Notes" the author states: "The contents have been thoroughly revised and updated, while fresh input has gone into the making of its new perspective" (p. 5). Nevertheless, he qualifies the revised work surprisingly as a "rehash," which has the following dictionary meaning: "*n*. material rehashed. *v.tr*. put (old material) into a new form without significant change or improvement" (*Concise Oxford Dictionary*, 1995). According to the more recent *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (2005), to qualify a work as "rehash" is to express "disapproval." The language of the book has indeed been revised, the setup is better and the bibliography has been partially updated. The subtitle, "a historiographical critique," declares the intention of the author "to make the tradition yield a history which can be historically coherent and scientifically verifiable" (p. 28; 1st ed, p. 6). He recognizes that in this attempt the almost complete absence of chronological coordinates in the Indian tradition is a methodological hurdle for the historian (p. 213; 1st ed., p. 341). He attempts to overcome it by presenting the south Indian tradition about St. Thomas as "consistent," living, well-rooted in the life and customs of the people.

The author "is a research scholar at the Capuchin Historical Institute (Rome), and teaches Franciscan Mission History at the Pontifical University Antonianum" (blurb). His work was originally a doctoral dissertation presented to the Faculty of Church History, Pontifical Gregorian University, Rome. The book is divided into three long chapters, each averaging about a hundred pages and with several divisions and subdivisions, not all of which seem to fit in logically under the main headings, which are as follows: 1) Early Christianity in India: Traits of Identity; 2) Origin of Indian Christianity in Historiography; 3) Historiographical Critique on Origin of Indian Christianity. The work is replete with citations of authors from the beginning till the end (which is informative but can at times be disconcerting reading). Many traditional features and institutions of the Thomaschristians have been dealt with (their name *nasrāni*, *yōgam*, archdeacon, hierarchy, etc.) without it being always clear how they contribute to the central argument about the apostolic origin of Indian Christianity. The main thrust of the work, however, is that the Indian tradition about the Apostle Thomas is independent of the apocryphal *Acts of Thomas* and that it is unique, ancient, definite, constant, concrete and consistent; and therefore trustworthy or historically true. V. states:

> It [the tradition of the Indian Christians] is quite unlike a loose and vague belief among the populace precisely because the community has with consistence kept the arrival, the mission and the death of Apostle Thomas inseparably linked with certain specific families, situations and places. The tradition points to definite spots as having been in association with the Apostle, e.g., the place where the Apostle landed, or preached or died.... One of the

most striking features of the tradition of the Indian Christians is the consistency with which it has been maintained and religiously handed down by the community (p. 121; 1st ed., pp. 134-135).

This methodological approach has made the present reader reflect. Behind it seems to lurk the philosophical or epistemological theory about consistency as the criterion of truth, a theory that departs from the Aristotelian-Scholastic thesis that truth is conformity of the intellect with the object of knowledge. Indeed, this conformity cannot always be verified, and then consistency may be resorted to as guarantee of the truth. But consistency is a criterion to be used with care and may not apply in all branches of knowledge. History and in particular critical hagiography have demonstrated how unfounded or baseless certain traditions have been, although they were quite "definite, concrete and consistent." Truth is consistent, but not all that is consistent and concrete is true.

It is indeed a fact of history that around historical figures false traditions have grown, which are nevertheless "definite, concrete and consistent." Such are, for example, the figures of St. Martin, St. Patrick, St. Francis of Assisi and several others whose lives posterity has encrusted with legends and adorned with *fioretti*. This applies in the secular sphere, too. For example, tradition has planted the oak of Alexander the Great and constructed the houses of the Latin poets Horace and Vergil. Tourists in Verona are shown the palaces of the two lovers Romeo and Juliet, the young hero and heroine in Shakespeare's homonymous tragedy, and even their tombs have been identified and are routinely pointed out to gaping visitors. These are examples of "definite, concrete and consistent" traditions, which are nevertheless historically false. If these three attributes do not stand the test as criteria of truth in these examples, one may ask whether the tradition about the Apostle Thomas in India is to be regarded as true simply because it is definite, concrete and consistent in its several ramifications dealt with in the present work.

In a recent book, published ten years after the present work was published in its first edition, Paolo Siniscalco observed: "The vast majority of Western scholars do not think that the Apostle Thomas went to India to preach the gospel of Christ. On the contrary, many Indian scholars think that he did" (Paolo Siniscalco, *Le antiche Chiese orientali: Storia e letteratura*, Città Nuova, Roma 2005: "La maggior parte degli studiosi occidentali non credono che l'apostolo Tommaso si sia recato in India, portandoci il messaggio di Cristo. Di parere contrario sono molti studiosi indiani" (p. 236). We have to wait and see whether those Western scholars who do not see eye to eye with the Indian scholars will now do so after reading the present work in its enhanced second edition. Several individual points in it are well made. But the overall effect on one privileged reader at least seems to have been "uncertain": Dr. K. N. Panikkar concludes his Foreword to the volume with the "hope that this excellent foray into the historiography would stimulate further research into this yet uncertain but significant aspect of history."

G. Nedungatt, S.I.

VERGANI, Emidio e Sabino CHIALÀ, (Cur.), *Storia, Cristologia e Tradizioni della Chiesa Siro-Orientale.* Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004 [Ecumenismo e Dialogo], Centro Ambrosiano, Milano 2006, pp. 160, € 14,00.

È lodevole l'iniziativa degli incontri ambrosiani sulla tradizione cristiana siriaca, incominciati nel 2002, con la partecipazione del metropolita siro-ortodosso di Aleppo, già alunno del Pontificio Istituto Orientale, S. Ecc. Mor Gregorios Ibrahim Hanna. L'anno seguente era invitato al secondo incontro del 28 marzo 2003 il vescovo siro-ortodosso Mor Julius Cicek, impareggiabile calligrafo siriacista, scomparso nel 2005. Si veda la recensione del secondo incontro redatta da M. Nin in OCP 72 (2006) 346-347. A questo terzo incontro del 14 maggio 2004 era presente il teologo della stessa Chiesa siro-ortodossa, Patros Youkhana Patros.

Gli Atti sono suddivisi in due sezioni: la prima si occupa della Bibbia in siriaco e della cristologia della Chiesa di Oriente. Mons. Cesare Pasini, ex alunno del Pontificio Istituto Orientale, già vice-prefetto della Biblioteca Ambrosiana e attualmente prefetto della Biblioteca Vaticana, descrive un tesoro conservato nell'Ambrosiana, cioè la Bibbia siro-peshitta del codice B 21. La siro-esaplare del codice C 313 era già stata trattata nel secondo incontro del 28 marzo 2003. Il frontespizio del cod. B 21, vergato da mano ottocentesca, probabilmente dal Dottore dell'Ambrosiana Antonio Giggi, informa che il manoscritto fu diviso in due ripartizioni, rispettivamente di 175 e 155 fogli, con restauro della corretta numerazione; il codice era giunto all'Ambrosiana tramite un certo Michele maronita nel 1611. Proveniva dal monastero Dayr al-Suryan di Wadi al-Natrun o deserto di Scete, costruito da monaci siriani oriundi per lo più di Takrit, sede del mafriano siro-occidentale. Sarebbe stato Abu 'Ali Zakkaria, figlio di Giovanni di Takrit, a copiare il codice, gli anni 1006-1007, per donarne un esemplare al monastero Dayr al-Suryan. Un altra nota al termine del codice informa che fu restaurato dal monaco Ya'qub, lo stesso che si prende cura del commento ai vangeli di Dionigi bar Salibi, conservato alla British Library. Mons. Pasini ridimensiona un poco la sovrastima di Ceriani per la siro-peshitta dell'Ambrosiana. Ceriani la datava al VI secolo, mentre il Nöldecke la attribuiva al VII. Dal 1976 i giudizi sulla siro-peshitta ambrosiana sono più cauti: si riscontrano numerosi errori degli scribi e varie lezioni uniche hanno scarsa probabilità di essere originali. Tuttavia negli Atti del convegno su Ceriani pubblicati a Gerenzano nel 2007 e recensiti in OCP 73 (2007) 373-374, il siriacista Vergani conserva grande ammirazione per il Ceriani.

Quanto alla terminologia cristologica della Chiesa Assira d'Oriente, ne tratta il teologo di quella Chiesa, Patros Youkhana Patros: *Kyana* = natura, *usia* = essenza, *qnoma* = ipostasi, *parṣopa* = persona. Diverso è l'uso che le Chiese fanno di questi termini. Per le Chiese calcedonesi, cattoliche e ortodosse, in Cristo ci sono due nature e una sola ipostasi. Invece le Chiese copto-ortodossa, armeno-ortodossa e siro-ortodossa, attribuiscono a Cristo una sola natura e una sola ipostasi, e perciò sono chiamate *miafisite*. La Chiesa assira d'Oriente vede in Cristo

due nature, due *qnoma* o ipostasi e un solo *parṣopa*. L'ambiguità è nel termine *qnoma* o ipostasi. Infatti *qnoma* è applicato alla Trinità dai Padri cappadoci. E Babai il Grande lo avrebbe applicato alla cristologia. Questa priorità asserita da Patros non sembra accordarsi con il fatto che Mar Aba sarebbe il primo ad affermare che due nature suppongono due ipostasi. In Cristo ci sono due nature. Deve esserci anche duplice *qnoma* o ipostasi. Ma l'unità del Cristo è salva per ambedue, grazie all'unico *parṣopa*.

La seconda parte del volume è dedicata alla storia e ai Padri della Chiesa siro-orientale. La apre Riccardo Contini, *L'orizzonte linguistico della Chiesa di Persia: considerazioni preliminari.* Lo studioso prende in considerazione un vasto territorio geografico durante un lungo periodo di tempo e suddividendo l'indagine in zone distinte: Mesopotamia, Iran, regioni di lingua araba, Asia centrale, India. In Mesopotamia è diffuso il siriaco classico, l'aramaico manicheo, l'aramaico giudaico, il babilonese e il mandaico. Nell'Iran il siriaco prevale a fianco del greco dei cristiani deportati dall'*Oriens* romano. Come dice l'iscrizione del gran sacerdote mazdeo Kirdir, sono due cristianità parallele, di lingua greca e di lingua semitica. Le regioni di lingua araba usano l'arabo antico, l'aramaico, il nordarabico, forse il sudarabico, lingue medioarabiche e indiane. Usano anche il siriaco come lingua diplomatica e della cultura. Nello Yemen si usava il sudarabico antico, il sabeo tardo, l'etiopico e il siriaco per le comunità miafisite. In Asia Centrale gli anticalcedonesi usano lingue turciche e in India lingue dravidiche.

Ephrem Carr, *Le scuole esegetiche nella tradizione della Chiesa Orientale.* Il primo esegeta studiato è Taziano, nato nella terra degli Assiri, educato in Occidente e in seguito stabilito in Mesopotamia. Predilige il senso letterale rispetto a quello allegorico. Lo stesso fa Diodoro di Tarso, erede della tradizione antiochena guidata dall'esegeta per antonomasia, Teodoro di Mopsuestia. Le origini dei cristiani di tradizione siriaca sarebbero a Edessa. Uno dei primi suoi Padri è Bardesane. Efrem trascorre a Edessa l'ultimo decennio di vita. La *masora* siriaca avrebbe origine a Edessa. Sull'esegesi di Efrem, Carr riporta il giudizio del de Margerie, in qualche modo riduttivo della grandezza poetica del personaggio. Quindi Carr passa dai commenti alle *quaestiones* e dalla scuola di Edessa a quella di Nisibi, da Narsai a Giovanni di Bet Rabban, a Badoqa, Isodad di Merv, Gabriele e Ahob di Bet Qatraye.

Paolo Bettiolo, *Mar Aba: Appunti sulla Chiesa siro-orientale nel secondo quarto del VI secolo.* Bettiolo ricostruisce la figura di questo personaggio, nato mazdeo, convertito al cristianesimo, che diviene tra il 540 e il 552 catholicos della Chiesa di Persia. E sarebbe lui, basandosi su uno scritto di Nestorio, "primo assertore di una posizione antiochena estrema e intransigente che sarebbe divenuta ... nel 612 confessione cristologica della Chiesa Siro-orientale" (p. 108), il primo ad asserire che le due nature di Cristo richiedono due ipostasi. Il siriacista trova conferme alla sua ricostruzione del personaggio Mar Aba nella *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste, nella *Cronaca di Sert* e nell'anonima *Vita siriaca.*

Manuel Nin, *L'Omelia sulle dieci vergini di Narsai di Edessa.* Nin constata come questo vescovo tra il quinto e il sesto secolo abbia compreso la parabola

evangelica delle vergini sagge e delle stolte. Per lui la Scrittura è un testo "chiuso" che bisogna "aprire". La parabola è da leggersi nel contesto della comunità ecclesiale. Come il vescovo quasi contemporaneo Ciro di Edessa si domanda perché Gesù risorto appaia a donne prima che a uomini; anche il vescovo Narsai si chiede perché le donne siano le sole protagoniste della parabola delle vergini. E risponde: "Se avesse dipinto l'immagine soltanto con l'esempio degli uomini, si potrebbe pensare che le donne ne siano escluse". Quindi dichiara l'universalità della parabola. "Nel numero dieci indicò tutte le categorie di chi sarebbe ricevuto dallo sposo e tutti i perfetti nelle vergini che gli vennero incontro".

Sabino Chialà, *Abramo di Kashkar e le sue regole monastiche*. Come chi voleva studiare la "filosofia" doveva recarsi alla Scuola di Atene, così chi voleva praticare la vita monastica era esortato a entrare nel monastero del Monte Izla. Tra le regole di quel monastero era prescritta la lettura della Bibbia, anzi, l'alfabetizzazione era obbligatoria. "Non sia accolto chi non sa leggere la Scrittura". Come mai nelle regole non si parla di celibato ecclesiastico? Perché la Chiesa siro-orientale aveva conosciuto posizioni encratite. Poi i sinodi di Bet Lapat nel 484 e di Acacio nel 486 avevano abolito il celibato ecclesiastico.

Il libro si chiude con una interessante appendice, dal titolo *Cronologia delle Chiese Sire* redatta da Emidio Vergani che è pure, con S. Chialà, curatore di tutto il volume. Avrei aggiunto fra le date anche la morte di Maometto e l'inizio della veloce e vasta espansione islamica, fenomeno decisivo anche per la storia delle Chiese sire. Ci rammarichiamo per l'assenza di un indice analitico generale alla fine del volume, che avrebbe facilitato la consultazione e la funzionalità di questa raccolta di studi utili e seri.

V. Poggi, S.I.

VERGANI, Emidio e Sabino CHIALÀ, a cura di, *La Tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo)*, Atti del 4° incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 13 maggio 2005 [Ecumenismo e Dialogo], Centro Ambrosiano, Milano 2007, pp. 172, € 15,00.

Firma la *Prefazione* di questi Atti S.E. Mons. Francesco Coccopalmerio, vescovo ausiliare di Milano e canonista. Il presule si augura che l'iniziativa così ben avviata "cerchi di capire il senso profondo delle ragioni altrui come pure di eventi che hanno fortemente inciso sulla vita di tutte le Chiese". I due curatori del volume aggiungono una *Introduzione*, che, forse con eccessiva modestia, accusa i limiti dell'impresa, ma che a noi pare invece di buon livello. Lo schema è lo stesso collaudato negli incontri precedenti, il primo del 2002, *Le ricchezze spirituali delle Chiese sire*, uscito nel 2003. Il secondo, il 28 marzo 2003, *Le Chiese sire tra il IV e il VI secolo*, apparso nel 2005 e recensito in OCP 72 (2006) 546-547; il terzo, *Storia, Cristologia e Tradizioni della Chiesa Siro-Orientale*, tenuto il 14 maggio 2004 e uscito nel 2006, recensito in questo stesso fascicolo di OCP 2008. Anche qui il volume si suddivide in due parti. La prima si occupa di manoscritti siriaci conservati all'Ambrosiana e della storia di una particolare Chiesa della

tradizione siriaca. La seconda studia Padri della Chiesa siro ortodossa, in particolare Severo di Antiochia, Giacomo Baradeo, Filosseno di Mabbug, Giacomo di Sarug e Isacco di Antiochia. L'Appendice storico-geografica riguarda la diffusione della Chiesa siro-occidentale.

Il primo saggio della prima parte si occupa di 350 fogli siriaci provenienti dall'Egitto e dal Sinai, attualmente conservati nella Biblioteca Ambrosiana. J.B. Chabot ne aveva fatto un inventario. René Draguet continuò a studiarli, scoprendo parentele e origine, apportando correzioni all'inventario di Chabot. Egli ad esempio provò la provenienza di frammenti dal ms siriaco 46 del Sinai. I fogli 165 e 168 appartengono all'inizio del Sinai 46 e i fogli 169-173 ne costituiscono la fine. Quella del filologo è un'esperienza simile alla esperienza dell'esploratore che trova le sorgenti sconosciute di un fiume. Draguet aveva confermato senza possibilità di dubbio l'ipotesi di Chabot che parlava di probabili frammenti di Palladio. Draguet li giudica: Sicuri estratti di Palladio.

Il secondo saggio della prima parte, intitolato *La Chiesa di Antiochia dei Siri ieri e oggi*, è di Mons. Mikhael al-Jamil. Tratta di Antiochia, Theopolis o città di Dio, del suo significato, delle Chiese che ne derivano, come quella di Mons. al-Jamil che è Antiochia dei Siri cattolici. Ma da Antiochia derivano numerose Chiese: dei Siri ortodossi, dei Siro-maroniti, dei Greci melchiti, dei Greci ortodossi, dei Siri malankaresi cattolici, dei Siri malankaresi ortodossi, la Chiesa dei Siri orientali, dei Caldei cattolici e dei Siro-malabaresi cattolici.

La seconda parte del volume inizia con il saggio di René Roux dal titolo *La figura del vescovo Severo di Antiochia: note integrative e riflessioni in vista del dialogo ecumenico*. Lo studioso presuppone e integra il suo precedente lavoro *Notes sur la fonction épiscopale selon Sévère d'Antioche*. Severo, attraverso la sua formazione ad Alessandria e alla Scuola di diritto romano a Beirut, diviene teologo e canonista, di grande statura, tanto da essere portavoce dei miafisiti e loro indimenticabile patriarca. Roux studia nelle *Omelie cattedrali* di Severo chi sia per lui il vescovo ideale e individua l'esame di coscienza che Severo propone ai pastori. Indaga pure le caratteristiche del sacerdote e la funzione patriarcale cui associa la figura di Mosè tramite della rivelazione divina. Roux riconosce una profonda analogia tra la concezione dell'autorità magisteriale della Chiesa romana e quella di Severo d'Antiochia e forse delle Chiese che lo venerano come dottore.

Segue lo studio di S.E. Gregorios Yohanna Ibrahim, metropolita di Aleppo dei Siri ortodossi, *Mar Giacomo Baradeo animatore della rinascita della Chiesa di Antiochia dei Siri-ortodossi*. Leggiamo con piacere queste pagine di un ex-alunno del Pontificio Istituto Orientale che fa tesoro degli insegnamenti di Grillmeier e di W. de Vries a proposito della storia della cristologia. Secondo il metropolita, scritti come quelli dei due gesuiti hanno contribuito a far maturare le moderne dichiarazioni comuni tra capi di Chiese diverse. In questa sede il metropolita richiama giustamente l'attenzione sul Baradeo, instancabile consacratore di diaconi, di presbiteri, di 27 vescovi e due patriarchi (p. 76). La sua importanza per le Chiese miafisite è proclamata dallo storico Giovanni di Efeso oltre che dal nome di Giacobita dato alla Chiesa di cui Baradeo è strenuo propagatore e difensore.

A seguire Manuel Nin scrive su *La lettera ai monaci di Senun di Filosseno di Mabbug: un esempio di cristologia anticalcedoniana in ambiente siriaco nel VI secolo.* Filosseno, che ha prodotto una versione siriaca del Nuovo Testamento, il commento esegetico ai Vangeli e ha scritto di teologia, di omiletica e ascetica ed è stato studiato per anni da A. de Halleux, è considerato qui soprattutto per la sua cristologia, attraverso *La lettera ai monaci di Senun.* Senun è località del territorio metropolitano di Mabbug non lontano da Edessa.

Kes den Biesen tratta poi di *Giacomo di Sarug predicatore.* L'A. si sofferma su un omelia nella quale Filosseno tratta del parallelismo tra la vecchia Babele (Gen 11, 1-9) e la nuova Babele o dono delle lingue conseguente la Pentecoste (At 2,1-4). Infatti la sala di sopra o sala di attesa, dove scende lo Spirito Santo, è la sala più ampia di una casa signorile, dove, di ritorno dal congedo di Gesù asceso al cielo, gli Apostoli "salirono nel locale del piano superiore dove abitavano"(At 1,13). Giacomo di Sarug versifica: "O sala di sopra la tua storia è ancor più elevata di Babele, poiché in te tutte le lingue furono distribuite senza scrittura, Lo Spirito ha fatto di te una scuola e in te hanno imparato la favella dei popoli e le loro lingue ... la sala di sopra divenne fontana che versa fiumi e abbondanza du flussi".

Segue *L'omelia del pappagallo: l'esegesi di un testo di Isacco di Antiochia* ad opera di Emidio Vergani. Si tratta della *memra* del volatile che imita la voce umana e canta il trisagio a difesa della cristologia miafisita e a confutazione dell'accusa di theopaschismo. Quasi la stessa natura animale renda testimonianza alla vera passione del Dio fatto uomo. Isacco di Antiochia scrive nella *memra*:

"Ho ascoltato il cinguettio della sua bocca,
che era simile alla parola dell'uomo,
e Santo, santo cantava
al Crocifisso, che ha salvato tutti
(...)
Santo, santo Dio
annunciava la voce del volatile,
colui che porta l'iniquità di questo (mondo),
e non distrugge la creazione".

È ancora di Emidio Vergani il contributo conclusivo *Centri e luoghi di diffusione della Chiesa Siro-occidentale.* Vengono presentate tre pagine e sei cartine geografiche che seguono la graduale vasta estensione della Chiesa siro-ortodossa, sulla quale Jean Dauvillier nel 1956 aveva attirato l'attenzione con *L'expansion de l'Église syrienne en Asie Centrale et en Extrème Orient*.

Non resta che raccomandare caldamente la continuazione di simili incontri con relativa pubblicazione degli Atti.

V. Poggi, S.I.

Scripta ad nos missa

ALEXANDER, Philip S. / Jean-Daniel KAESTLI, Edd., *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition/Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne*, Éditions du Zèbre, Lausanne 2007, pp. 253, € 25,00.

DEHANDSCHUTTER, Boudewijn, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity*. Collected Essays, edited by J. Leemans [BETL 205 (CN 21)] , University Press, Leuven 2007, pp. 286, € 74,00.

«Dieu parle la langue des hommes». Études sur la transmission des textes religieux (Ier millénaire), réunies par Béeatrice Bakhouche et Philippe Le Moigne, Éditions du Zèbre, Lausanne 2007, pp. 219, € 38,00.

ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles. Hymnes de Virginitate* [Spiritualité orientale 86], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2006, pp. 258, € 22,00.

ÉPHREM LE SYRIEN, *Le combat chrétien, Hymnes de Ecclesia* [Spiritualité orientale 83], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2004, pp. 242, € 22,00.

GAGLIARDI, Mauro, *Introduzione al Mistero Eucaristico. Dottrina – liturgia – devozione*, Edizioni San Clemente, Salerno 2007, pp. 410, € 33,50.

GIANAZZA, Pier Giorgio, *Oriente cristiano – Rassegna bibliografica (1965-2005)*, LAS, Roma 2008, pp. 575, € 39,00.

GOGOL', Nikolaj, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, Nova Millennium Romae, Roma 2007, pp. 177, € 15,00.

Sancti GREGORII NAZIANZENI *Opera*, *Versio Armeniaca* IV, Oratio VI, edita a Clotaire Sanspeur [CC SG 61], Brepols & Publ./Turnhout e University Press/Leuven 2007, pp. 166, € 85,00.

St GREGORY THE GREAT, *The Book of Pastoral Rule*, translation with Introduction by George E. Demacopoulos, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007, pp. 212, $ 16.00.

GRIFFITH, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007, pp. 220, £ 19.95.

HONINGS, Bonifacio, *Una irenologia della Chiesa. Dalla solidarietà allo sviluppo integrale dell'uomo* [Studia et documenta 10], Ed. Serafica, Roma 2006, pp. 218, s.i.p.

HONINGS, Bonifacio, *Alle origini dei conflitti di oggi. Lettura polemologica della storia* [Studia et documenta 11], Ed. Serafica, Roma 2006, pp. 128, s.i.p.

ISTITUTO FRANCESCANO DI SPIRITUALITÀ DELLA PONTIFICIA UNIV. *ANTONIANUM* DI ROMA E DIPARTIMENTO DI TEOLOGIA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'UNIV. *ARISTOTELES* DI TESSALONICA, *L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico* [Simposi intercristiani 9], a cura di L. Bianchi, Ed. Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia-Mestre 2007, pp. 325, s.i.p.

JEFFORD, Clayton N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA, 2006, pp. 267, US$ 19.95.

KRAUS, Christof R., *Kleriker im späten Byzanz* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9], Harrrassowitz, Wiesbaden 2007, pp. 547, € 88,00.

LEROY, Julien, *Études sur le monachisme byzantin*, Textes rassemblés et présentés par Olivier Delouis, [Spiritualité orientale 85], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2007, pp. 475, € 35,00.

LUTZKA, Carolina, *Die Kleinen Horen des byzantinischen Studengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung* [Forum Orthodoxe Theologie 7], Lit Verlag, Berlin 2007, pp. 125, € 19,90.

PASQUET, Colette, *L'homme, image de Dieu, Seigneur de l'Univers. L'interprétation de Gn 1,26 dans la tradition syriaque orientale*, ANRT, Lille 2006, pp. 753, € 68,50.

PAVONE, Marcello, *La preghiera di ordinazione del diacono nel rito romano e nel rito bizantino-greco*. Saggio sulla *lex orandi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006, pp. 288, € 28,00.

PETRÀ, Basilio, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia. Seconda edizione riveduta e aumentata* [Nuovi Saggi Teologici 46], Ediz. Dehoniane, Bologna 2007, pp. 115, € 11,00.

POIROT, Sœur Éliane, *Le glorieux prophète Élie dans la liturgie byzantine* [Spiritualité orientale 82], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2004, pp. 249, € 24,00.

POIROT, Sœur Éliane, *Pour chanter le saint prophète Élisée dans la tradition byzantine* [Spiritualité orientale 84], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2005, pp. 170, € 23,00.

Poussières de christianisme et de judaïsme antiques (Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod, éditées par Albert Frey et Rémi Gounelle, Éditions du Zèbre, Lausanne 2007, pp. 400 + Pl 19, € 62,00.

PUDUMAI DOSS, Jesu, *Freedom of Enquiry and Expression in the Catholic Church. A Canonico-Theological Study*, Kristu Jyoti Publ., Bangalore 2006, pp. 398, Rs. 450.00 (€ 35).

RIZZI, Massimo, *Le prime traduzioni del Corano in Italia: contesto storico e attitudine dei traduttori*, L'Harmattan Italia, Torino 2007, pp. 249, € 25,00.

ΡΟΔΟΛΑΚΗΣ, Γιώργος Ε., *Από το νόμο Ροδίων στο 53ο βιβλίο των Βασιλικών*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2007, pp. 291, s.i.p.

RUGGIERI, Giuseppe, *La verità crocifissa*, Carocci editore, Roma 2007, pp. 234, € 19,50.

RYDELL JOHNSÉN, Henrik, *Reading John Climacus*, Lund University, Lund 2007, pp. xiv + 303, s.i.p.

SCHREINER, Peter, *Kostantinopel – Geschichte und Archäologie*, Beck Verlag, München 2007, pp. 127, € 7,90.

SKARSAUNE, Oskar and HVALVIK, Reidar, Eds., *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp. 930, US$ 49.95.

SLESINSKI, Robert F., *A Primer On Church And Eucharist – Eastern Perspectives*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA 2007, pp. 122, s.i.p.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Piccole perle dei Padri della Chiesa*, Gribaudi, Milano 2007, pp. 110, € 7,50.

SUMNEY, Jerry L., *Philippians. A Greek Student's Intermediate Reader*, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp. 161, £ 8.99.

VASHALOMIDZE, Sophia G. und Lutz GREISIGER, Hg., *Der Christliche Orient und seine Umwelt.* Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstags [Studies in Oriental Religions 56], Harrassowitz, Wiesbaden 2007, pp. 488, € 78,00.

WHITACRE, Rodney A., *A Patristic Greek Reader*, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp. 279, £ 16.99.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg della Stampa

Imprimi potest: Romae, 24-IV-2008 — Cyril VASIL', S.I., Rector Pont. Inst. Or

Composizione Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di maggio 2008 presso la Tipolitografia 2000 s.a s
di De Magistris R & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel -fax 06/9410473; E-mail info@tip2000 it